Dr. Muhammad Latif Fauzi

KONTESTASI OTORITAS

HUKUM KELUARGA ISLAM DI RUANG PUBLIK INDONESIA

GERBANGMEDIA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Raden Mas Said

SURAKARTA – INDONESIA

Dr. Muhammad Latif Fauzi

KONTESTASI OTORITAS

HUKUM KELUARGA ISLAM DI RUANG PUBLIK INDONESIA

GERBANGMEDIA

KONTESTASI OTORITAS: HUKUM KELUARGA ISLAM DI RUANG PUBLIK INDONESIA

Penulis : Dr. Muhammad Latif Fauzi, M.Si., MA
Editor : Al Farabi, M.H.I

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian
Atau seluruh buku ini
Tanpa seijin tertulis dari penerbit.

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
KONTESTASI OTORITAS: HUKUM KELUARGA ISLAM DI RUANG PUBLIK INDONESIA-Muhammad Latif Fauzi - cet.1. -
Gerbang Media Aksara - vi + 168 hal. 15,5 x 23 cm

Cetakan 1 September 2022
ISBN: 978-623-6666-43-2

Diterbitkan oleh:
CV Gerbang Media Aksara (Anggota IKAPI)
Bekerjasama dengan Fakultas Syariah IAIN Surakarta
Alamat. Jl sampangan No 58A, Rt 01 Banguntapan, Bantul,
Yogyakarta Telp. (0274) 4353651

KATA PENGANTAR

PUJI syukur hanya untuk Allah SWT. Sholawat dan salam semoga terlimpahkan ke hadirat Rasulullah, keluarga dan umatnya.

Alhamdulillah, penulisan buku ini dapat terselesaikan. Sejak 5 tahun terkahir, penulis mengampu mata kuliah Hukum Keluarga di Negara Muslim. Sejauh amatan penulis, terdapat kekosongan literatur yang cukup komprehensif ketika kami membahas perkembangan hukum keluarga di Indonesia, terutama di era reformasi. Literatur yang ada banyak membahas hukum keluarga di Indonesia era Order Baru, terutama sekitar Kompilasi Hukum Islam (KHI). Buku ini disusun untuk membantu para mahasiswa dalam mempelajari dinamika perkembangan terkini hukum keluarga di Indonesia pada era reformasi tersebut.

Dalam buku ini, penulis menggunakan pendekatan sociolegal dalam meihat perkembangan hukum keluarga di Indonesia. Maksud dari pendekatan itu adalah bahwa hukum tidak hanya dikaji dari sudut pandang hukum semata, tetapi dari sudut pandang yang lain juga, melibatkan disiplin ilmu yang lain, sejarah, politik dan budaya. Hal ini dilakukan untuk menghadirkan satu perspektif yang lebih utuh dalam memahami 'apa yang terjadi' dalam perkembangan hukum keluarga Islam di Indonesia. Jadi, hukum keluarga Islam di sini tidak dipahami

dalam kerangka norma semata, tetapi diletakkan sebagai fenomena sosial dan diskursus. Karena itu, para mahasiswa yang akan membaca buku ini akan mendapatkan informasi yang cukup tentang konteks makro dan faktor-faktor lain yang terkait dengan pembaruan hukum keluarga Islam.

Semoga kehadiran buku ini dapat mengisi kekosongan referensi dan memberi pencerahan bagi para mahasiswa Hukum Keluarga Islam di Indonesia.

Selamat membaca!

Kalasan, 17 April 2022

Muhammad Latif Fauzi

DAFTAR ISI

Kata Pengantar ..... **iii**
Daftar Isi ..... **v**

BAB I PENDAHULUAN **1**
A. Latar Belakang 1
B. Antara Teks dan Konteks 6

BAB II PEMIKIRAN HUKUM KELUARGA ISLAM DI INDONESIA **9**
A. Potret Hukum Islam di Indonesia Pra KHI 10
1. Pemikiran hukum Islam pada abad 17 14
2. Pemikiran hukum Islam pada abad 18 16
3. Pemikiran hukum Islam pada abad 19 17
4. Pemikiran hukum Islam pada abad 20 21
B. Kompilasi Hukum Islam: Hukum Islam Bercorak Keindonesiaan 25
1. Latar belakang dan tujuan lahirnya KHI... 26
2. Metode perumusan dan karakter KHI 33

BAB III PENDEKATAN PROGRESIF : Nalar Hukum Islam Pasca KHI **36**
A. Munculnya CLD KHI: Kritik atas KHI 43
B. Pendekatan CLD KHI 49
1. Pluralisme *(al-ta'addudiyyah).* *49*
2. Nasionalitas *(muwāṭanah).* *50*

3. Penegakan hak asasi manusia *(iqāmat al-ḥuqūq al-insāniyyah)*. *51*
4. Demokrasi..... 52
5. Kemaslahatan *(maṣlaḥat)*. *52*
6. Kesetaraan gender *(al-musāwah al-jinsiyyah)*..... *53*

C. Metode Perumusan CLD KHI..... 55
D. Pasal-pasal Krusial dalam CLD KHI: Perbandingan dengan KHI..... 59

BAB IV PANDANGAN ULAMA' TERHADAP CLD KHI ... 77
A. Pentingnya Kontekstualisasi Teks 78
B. Pandangan terhadap Pendekatan CLD KHI.... 92
C. Pandangan terhadap Metodologi CLD KHI..... 111

BAB V MENUJU PEMBARUAN HUKUM YANG EFEKTIF 126

BAB VI KESIMPULAN..... 143

DAFTAR PUSTAKA..... 147
Tentang Penulis..... 161

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Meskipun memiliki landasan hukum yang tidak kokoh untuk dijadikan pedoman (karena bersifat fakultatif dan tidak imperatif), dalam kenyataan di lapangan, Kompilasi Hukum Islam (selanjutnya disebut KHI) sangat efektif digunakan oleh para hakim di Pengadilan Agama, pegawai Kantor Urusan Agama (KUA), dan sebagian umat Islam. KHI merupakan kumpulan materi hukum Islam yang disusun dalam bahasa undang-undang oleh Tim Proyek "Pembangunan Hukum Islam Melalui Yurisprudensi" kerjasama Departemen Agama dan Mahkamah Agung sejak tahun 1985-1991. Ada tiga bidang hukum Islam dalam KHI yang terumuskan ke dalam 229 pasal, yakni hukum perkawinan 170 pasal, hukum kewarisan 44 pasal, dan hukum perwakafan 15 pasal. Dalam kenyataan yuridis, KHI merupakan satu-satunya materi hukum Islam yang dilegalisasi oleh negara menjadi hukum positif melalui Instruksi Presiden (Inpres) Nomor 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam.

Dalam penelitian yang dilakukan oleh Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Departemen Agama pada tahun 2001, hampir 100% secara implisit dan 71% secara eksplisit hakim pada Pengadilan Agama dan Pengadilan Tinggi Agama menjadikan KHI sebagai sumber dan landasan hukum

dalam keputusan-keputusannya.[1] Karena efektivitas ini dan atas tuntutan UU Nomor 25 Tahun 2000 tentang Program Pembangunan Nasional 2000-2004, Departemen Agama melalui Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama sejak tahun 2002 berupaya menjadikan KHI menjadi Rancangan Undang-Undang (RUU) Hukum Terapan Peradilan Agama Bidang Perkawinan dan Perwakafan. RUU ini merupakan upaya pemerintah untuk menaikkan status KHI dari Inpres menjadi UU.

Dalam konteks inilah, Tim Pengarusutamaan Gender (Tim PUG) Departemen Agama[2] melakukan pengkajian, penelitian, dan perumusan ulang terhadap materi hukum KHI dan menawarkan CLD KHI sebagai wacana alternatif. Hal ini berangkat dari pandangan, bahwa apabila ditilik dari segi isi, KHI yang ada sekarang sangat konservatif. Dilihat dari perspektif kalangan feminis, khususnya dari aspek kesetaraan gender, banyak sekali pasal yang tak sesuai dengan aspirasi keadilan gender.[3]

Pengkajian terhadap KHI ini menggunakan enam perspektif utama, yaitu pluralisme, nasionalitas, penegakan hak asasi manusia, demokrasi, kemaslahatan, dan kesetaraan gender.[4] Perspektif ini niscaya dilakukan untuk mengantarkan hukum Islam menjadi hukum publik yang dapat diterima oleh semua kalangan, kompatibel dengan kehidupan demokrasi modern, dan dapat hidup dalam masyarakat yang plural, se-

[1] Eko Bambang S., "Pokja Pengarusutamaan Gender Depag Keluarkan *Counter Legal Draft* KHI", dalam http://www.jurnalperempuan.com/ yjp.jpo/?act=berita%7C-179%7CX diakses tanggal 7 September 2005.

[2] Tim yang diketuai oleh Siti Musdah Mulia ini beranggotakan 11 orang yaitu Siti Musdah Mulia, Marzuki Wahid, Abdul Moqsith Ghazali, Anik Farida, Saleh Partaonan, Ahmad Suaedy, Marzani Anwar, Abdurrahman Abdullah, KH. Ahmad Mubarok, Imam Nakhoi, Amirsyah Tambunan, dan Asep Taufik Akbar. Tim Forum, "Poligami, Jangan...Kawin Kontrak, Silakan..." dalam Majalah FORUM Keadilan, No. 26, 24 Oktober 2004, hlm. 15.

[3] Wawancara Ulil Abshar Abdalla dengan Dr. Siti Musdah Mulia, MA. Lihat Siti Musdah Mulia, "Kompilasi Hukum Islam Sangat Konservatif!" dalam http://islamlib.com/id/index.php? page=article&id=408 diakses tanggal 7 September 2005.

[4] Menurut sumber yang lain, pengkajian terhadap KHI dilakukan dalam lima perspektif, yaitu kemaslahatan (kebaikan) umat, keadilan dan kesetaraan gender, pluralisme, hak asasi manusia, dan demokrasi. Lihat *Kompas*, Senin, 11 Oktober 2004.

bagai bagian dari cita-cita untuk mewujudkan tatanan masyarakat yang adil dan demokratis.

Sekitar Oktober tahun 2004, Tim Pengarusutamaan Gender (Tim PUG) Departemen Agama mengeluarkan gagasan Counter Legal Draft (selanjutnya disebut CLD) atas Kompilasi Hukum Islam (selanjutnya disebut KHI)[5] yang digunakan sebagai rujukan oleh para hakim Pengadilan Agama.[6] Di dalam CLD tersebut, khususnya menyangkut hukum perkawinan, terdapat sejumlah perubahan penting, seperti pengertian perkawinan, wali nikah, pencatatan, batas usia perkawinan, mahar, kawin beda agama, poligami/poliandri, hak cerai isteri dan rujuk, 'iddah, ihdad, pencari nafkah, perjanjian perkawinan, nusyuz, hak dan kewajiban suami isteri, waris beda agama, bagian anak laki dan perempuan, wakaf beda agama, anak di luar perkawinan, aul dan radd, dan sebagainya.[7]

Tentu saja sebagai sebuah produk pemikiran, CLD KHI ini memunculkan sejumlah kontroversi. Bagi sebagian pendapat, KHI yang sudah ada tidak perlu direvisi kembali, karena sudah cukup bagus. Sejumlah pandangan lainnya melihat bahwa KHI yang sudah ada itu memang perlu untuk diperbaharui seiring dengan perkembangan jaman. Dalam pandangan ini setiap teks perlu ada pembaruan, kalau tidak teks itu akan ditinggalkan oleh masyarakat.

Di antara yang mendukung CLD KHI ini adalah Abu Rokhmad, pengajar IAIN Walisongo Semarang. Ia mengungkapkan:[8]

---

[5] Lihat Eko Bambang S., "Pokja Pengarusutamaan Gender".

[6] Abdul Gani Abdullah, *Pengantar Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum di Indonesia,* (Jakarta: Gema Insani Pres, 1994), hlm. 62; Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia,* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1992), hlm. 15; Cik Hasan Bisri (ed), *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional,* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), hlm. 1-3.

[7] *Kompas*, Senin, 11 Oktober 2004.

[8] Abu Rokhmad, "KHI dan Gerakan Kesetaraan Gender" dalam *Suara Merdeka*, Sabtu, 26 Februari 2005.

> CLD ini merupakan respon diajukannya RUU Hukum Terapan Peradilan Agama oleh pemerintah di mana bahan bakunya *(raw material)* adalah KHI. Sisi-sisi 'lemah' dalam KHI menyangkut soal waris dan perkawinan yang dapat merugikan posisi perempuan diganti dengan rumusan yang lebih kompatibel bagi wacana kesetaraan gender. Soal poligami, misalnya, di dalam KHI dibolehkan dengan persyaratan. Tapi di dalam CLD dirumuskan lebih tegas, haram dilakukan dengan argumentasi yang logis.

Sedangkan barisan yang menolak CLD KHI ini adalah kalangan tokoh masyarakat dan ulama yang bernaung di Majelis Ulama Indonesia (MUI) dengan merespons draft tersebut melalui pernyataan "Ini hukum iblis".[9] Begitu juga guru besar hukum Islam Universitas Indonesia, Tahir Azhari, dengan terang-terangan menganggap beberapa poin draft itu mengada-ada. Tentang perkawinan dengan perjanjian jangka waktu tertentu misalnya, dia menyebut bahwa nikah harus berlandaskan hukum, bukan semata-mata atas kesepakatan layaknya kontrak.[10]

Selain itu, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) berpendapat bahwa CLD KHI berambisi merombak wilayah-wilayah hukum yang sensitif. Dalam hal perkawinan, misalnya, praktik poligami dilarang dan wanita boleh menikahkan dirinya sendiri. Organisasi ini bahkan kemudian melayangkan surat ajakan debat terbuka kepada kelompok kerja PUG.[11] Sedangkan respon yang moderat misalnya dikemukakan oleh Nasaruddin Umar. Ia menilai ada sisi positif dari pengembangan wacana tersebut, yaitu mengajak masyarakat untuk berfikir walaupun juga harus difikirkan dampak negatifnya dari pengamanan umat dalam arti menimbulkan kebingungan masyarakat.[12]

---

[9] Majalah *Tempo*, edisi 11-17 Oktober 2004.

[10] *Republika*, Selasa, 5 Oktober 2004.

[11] Muhammad Thalib: «Draft KHI Versi Gender Lecehkan Syari>at Islam» dalam http://www.hidayatullah.com/index.php?option=com_content&task=view & id = 1451 & Itemid=0 diakses tanggal 7 September 2005.

[12] Nasaruddin Umar, "Tak Ada yang Baru dalam Counter Legal Draft KHI" dalam http://www.nu.or.id/data_detail.asp?id_data=4017&kategori=WARTA

Kendati sangat beragam, baik yang mendukung, menolak, maupun bersikap moderat, sebagian besar respon tersebut lebih merupakan pendapat individu. Baru Majelis Mujahidin Indonesia saja yang secara organisatoris memberi komentar resmi, sedang organisasi lain yang memiliki basis massa lebih besar, seperti NU dan Muhammadiyah justru belum memberikan respon. Karena itu, penulis tertarik untuk mengamati pandangan ulama' NU dan Muhammadiyah seputar CLD KHI. Pilihan ini ditahbiskan pada beberapa alasan. *Pertama*, NU dan Muhammadiyah adalah organisasi keagamaan terbesar di Indonesia. *Kedua*, kedua organisasi ini memiliki konstruksi pemikiran yang berbeda. NU dikenal sebagai organisasi kalangan tradisionalis[13] sedangkan Muhammadiyah memiliki kecenderungan basis masa kaum modernis.[14] *Ketiga*, baik NU maupun Muhammadiyah telah mengkaji dan memiliki perhatian terhadap persoalan hukum Islam dalam konstelasi hukum nasional.[15]

Studi lebih mendalam tentang perbedaan pendapat ulama' ini penting dan menarik. Hal itu paling tidak didasarkan pada alasan praktis bahwa konflik dan kekerasan antar pemeluk agama yang kerap terjadi di Indonesia merupakan akibat dari kurangnya tingkat kesadaran akan perbedaan dan kemajemukan pemahaman, pembacaan, dan tafsir terhadap

[13] NU merupakan organisasi yang didirikan pada tahun 1926 oleh sejumlah tokoh ulama' tradisional dan usahawan Jawa Timur. Pembentukannya sering kali dijelaskan sebagai reaksi defensif terhadap berbagai aktifitas kelompok reformis, Muhammadiyah, dan kelompok modernis moderat yang aktif dalam gerakan politik, Sarekat Islam. Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 17.

[14] Muhammadiyah pada awal kelahirannya menjadi organisasi yang dianggap modernis oleh para peneliti. Namun yang sebenarnya menarik dari Muhammadiyah adalah adanya semangat *tajdid*, pembaruan untuk melakukan perubahan-perubahan. Sebagai contoh, pada masa awal berdirinya Muhammadiyah mengubah arah kiblat shalat yang lurus ke barat menjadi serong kira-kira 10-20 derajat ke arah utara. Baca Zuly Qodir, *Syariah Demokratik: Pemberlakuan Syariah Islam di Indonesia,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 62.

[15] Sebagai bukti, NU dan Muhammadiyah terlibat dalam lokakarya pada bulan Februari tahun 1988 untuk membahas draft KHI. Dari NU diwakili KH. Ali Yafie dan KH. Sahal Mahfudz sedang dari Muhammadiyah hadir KH. AR. Fachruddin dan KH. Ahmad Azhar Basyir. Baca Munawir Sadzali, "Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam" dalam Dadan Muttaqien, dkk. (Ed), *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia,* (Yogyakarta: UII Press, 1999), hlm. 3.

teks-teks keagamaan di tengah-tengah masyarakat Indonesia.[16]

Berangkat dari dasar pemikiran di atas dan untuk lebih memfokuskan pembahasan, maka pertanyaan yang akan dijawab dalam buku ini adalah: Bagaimana perkembangan hukum keluarga Islam di Indonesia pasca reformasi? Wacana apa yang berkembang? Siapa saja yang terlibat? Bagaimana masa depannya?

B. Antara Teks dan Konteks

Hukum Islam secara konseptual dipersepsi sebagai suatu hukum yang universal, dinamis, elastis, dan dapat beradaptasi, berinteraksi, serta mampu menampung berbagai bentuk perkembangan dimana dan kapanpun. Penerapan prinsip-prinsip tersebut dalam tataran empirik historis telah melahirkan otak-otak besar dan karya-karya monumental dalam bidang pemikiran hukum Islam sesuai dengan tingkat perkembangan masyarakatnya dan tuntutan sosio kultural yang mengitarinya.[17]

Disadari bahwa *naṣ* dari wahyu sangat terbatas, sementara persoalan yang timbul akan selalu berkembang *(al-nuṣūṣmutanāhiyah wa al-waqāi' ġairu mutanāhiyah)*. Lalu muncul pertanyaan, apakah harus membiarkan hukum Islam secara ketat, sehingga membiarkan perkembangan dan perubahan sosial tanpa perlu ada upaya hukumnya? Atau, keadaan sosio-kultural yang sudah sangat cepat dan banyak perubahannya itu harus diberi hukum yang sama dengan

[16] Menurut M. Amin Abdullah, banyak peristiwa di tanah air (kasus Situbondo, Tasikmalaya, Maluku, Parung Bogor) yang menjadikan agama sebagai alat yang cukup ampuh untuk menyulut emosi dan kemarahan massa guna meraih sesuatu yang sebenarnya yang sebenarnya di luar agama sendiri. M. Amin Abdullah, "Rekonstruksi Metodologi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius", dalam *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-Ilmu Keislaman (Seri Kumpulan Pidato Guru Besar),* (Yogyakarta: SUKA Press, 2003), hlm. 3.

[17] Amir Muallim dan Yusdani, *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer,* (Yogyakarta: UII Press, 2005), hlm. 138-139.

ketika hukum itu pertama kali ditemukan, baik oleh ulama perseorangan maupun oleh madzhab?[18]

Kecenderungan yang demikian itu pada akhirnya telah membentuk karakteristik dalam pola fiqh klasik, yang kajiannya lebih terfokus pada *law in book* dari pada *law in action.* Hal inilah, dalam pandangan NJ. Coulson, yang telah melahirkan semacam "konflik dan ketegangan" antara teori dan praktek dalam sejarah hukum Islam.[19] Hal itu dapat dikatakan berakar dari krisis metodologi hukum Islam *uṣūl al-fiqh* yang memberikan penekanan dan perlakuan berlebihan kepada teks-teks wahyu dan sebaliknya kurang memperhatikan realitas di sekitarnya.[20] Akhirnya, studi hukum Islam seolah menjadi semata-mata studi teks. Implikasi kontra produktif dari hal ini adalah ketika ilmu hukum Islam –dan juga ilmu-ilmu ke-Islam-an lain– dituntut merespon perubahan dan persoalan sosial riil, sangat terasa adanya beban dan kuranganya metode empiris yang memadai.

Miskinnya analisis sosial empiris *(lack of empiricism)* merupakan salah satu faktor yang disinyalir oleh banyak pihak menjadi salah satu kelemahan mendasar dari cara berpikir dan pendekatan yang ada dalam metode penemuan hukum

---

[18] Di sinilah lalu muncul pembahasan mengenai reinterpretasi teks, redefinisi bermadzhab, ijtihad kembali, dan sebagainya. Kebanyakan ulama' menghendaki adanya hukum Islam yang mampu memberi jawaban dan solusi terhadap perubahan sosial. A. Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum,* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 31-32.

[19] Noel James Coulson, *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence,* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1969), hlm. 58-76.

[20] Kata kunci yang tidak pernah lepas tertinggal dari semua definisi ushul al-fiqh adalah kalimat من أدلتها التفصيلية. Ini memberi kesan sekaligus membuktikan bahwa kajian metode hukum Islam memang terfokus dan tidak lebih dari pada analisis teks. Lihat Abu Zahroh, *Ushul al-Fiqh,* (ttp.: Dar al-Fikr al-'Araby, tt.), hlm. 7; Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh*, (Kuwait: Dar al-Qalam, tt.), hlm. 12. Lebih dari itu, definisi di atas juga memberi petunjuk bahwa hukum Islam hanya dapat dicari dan diderivasi dari teks-teks wahyu saja *(law in book)*. Sementara itu, realitas sosial empiris yang hidup dan berlaku di masyarakat *(living law)* kurang mendapatkan tempat yang proporsional di dalam kerangka metodologi hukum Islam klasik. Secara tegas Hasyim Kamali bahkan menyebut bahwa ushul al-fiqh merupakan ilmu yang menjelaskan sumber-sumber hukum dan sekaligus *metode deduksi hukum* dari sumber-sumber tersebut. Lihat M. Hasyim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence,* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991), hlm. 1.

Islam selama ini.[21] Hal demikian semakin terlihat dengan jelas ketika serangkaian metode *uṣūl al-fiqh* konvensional seperti qiyas, *istiṣlāḥ*, bahkan 'urf kurang memungkinkan memberi ruang gerak yang luas bagi dimasukkannya data-data sosial empiris dalam analisis teoretis dan metode penemuan hukumnya. Studi *uṣūl al-fiqh* pada akhirnya masih berputar pada pendekatan doktriner-normatif-deduktif dan tetap saja bersifat sui-generis.[22]

Jika diamati, kekurangan metodologi inilah yang telah menggelisahkan para pemikir hukum Islam kontemporer untuk selanjutnya mereka coba mendesain ulang dan membangun pola atau metode-metode penemuan hukum Islam baru. Upaya kontekstualisasi fiqih mazhab klasik dan rekonstruksi penafsiran yang selama ini dikembangkan dan banyak bermunculan adalah wujud dan artikulasi nyata dari kegelisahan mereka semua.

Salah satu faktor yang memungkinkan terjadinya pembaruan hukum Islam adalah pengaruh kemajuan dan pluralisme sosial budaya dan politik dalam sebuah masyarakat dan negara, termasuk isu-isu sosial-poltik kontemporer menyangkut hak asasi manusia,[23] gender,[24] dan pluralisme.[25]

---

[21] Akh. Minhaji, "A Problem of Methodological Approach to Islamic Law Studies", *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI tahun 1999, hlm. iv-v.

[22] Bandingkan dengan Akh. Minhaji, "Reorientasi Kajian Ushul Fiqih", *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI tahun 1999, hlm. 16-17.

[23] Lihat Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward on Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right, and International Law*, terj. Ahmad Suaedy, (Yogyakarta: LKiS, 1994); Thobieb al-Asyhar (ed.), *Fiqih Progresif: Menjawab Tantangan Modernitas,* (Jakarta: FKKU Press, 2003), hlm. 144 tentang fiqih HAM.

[24] Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, terj. Nasrullah, (Jakarta: Lentera Basritama, 2000), hlm. 282.

[25] Nurcholish Madjid, dkk., *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis,* (Jakarta: Paramadina, 2004), hlm. 153 tentang kawin beda agama.

BAB II

PEMIKIRAN HUKUM KELUARGA ISLAM DI INDONESIA

SEJARAH perjalanan hukum Islam di Indonesia mengalami dinamika yang panjang, sejak masa kekuasaan raja-raja, masa kolonial, masa kemerdekaan yang meliputi Orde Lama, Orde Baru, dan Era Reformasi sekarang ini. Dalam perjalanan yang panjang itu, dapat dilihat bahwa pada saat tertentu hukum Islam dapat bersenyawa dengan hukum adat, terkadang dalam posisi pinggiran, dan pada saat yang lain berintegrasi dengan hukum-hukum kenegaraan dan produk perundang-undangan.[1]

Ketika membahas sejarah pemikiran hukum Islam di Indonesia, dengan berdasar pada teori yang berbeda, masing-masing penulis memiliki perbedaan dalam melakukan pentahapan terhadap dinamika hukum Islam di Indonesia. Karena tema CLD KHI sebagai kajian utama dalam tulisan ini, maka penulis menjadikan KHI sebagai tolok ukur dalam memaparkan perkembangan hukum Islam di Indonesia. Pada bagian awal dijelaskan tentang konfigurasi pemikiran hukum Islam sebelum KHI, yaitu diskursus tentang pribumisasi hukum Islam yang bercorak ke-Indonesiaan yang sudah dimulai sejak Islam masuk ke Indonesia sampai abad 20. Selanjutnya dipaparakan tentang KHI sebagai legislasi hukum Islam sebagai hukum positif di Indonesia, dan terakhir elabo-

[1] Ratno Lukito, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Hukum Adat di Indonesia*\ (INIS: Jakarta, 1998), hlm. 27-56.

rasi tentang pemikiran liberal dalam pemikiran hukum Islam sebagai respon terhadap wacana post-tradisionalisme, neo-modersnime, dan post-modernisme di Indonesia. Salah satu bentuk pemikiran yang bisa diangkat pada periode ini adalah Fiqh Lintas Agama. Pada bagian pertama ini, dinamika pemikiran hukum Islam pra KHI dielaborasi terlebih dahulu.

A. Potret Hukum Islam di Indonesia Pra KHI

Jika ditarik jauh ke belakang, eksistensi hukum Islam di Indonesia memiliki akar sejarah yang panjang, yaitu saat masuknya Islam pertama kali di Nusantara secara masal.[2] Berdasarkan hal tersebut, A.H. Jhons dalam *Sufisme as a Category in Indonesia Literature and History*, sebagaimana dikutip oleh Azra,[3] mengajukan teori bahwa pergerakan para sufi pengembara, berkat otoritas dan kekuatan magis mereka, telah melakukan penyebaran Islam di Nusantara dan berhasil meng-

[2] Sebagaimana dipaparkan oleh Azra dan penulis lain, setidaknya terdapat tiga teori berkenaan kedatangan Islam ke Indonesia. *Pertama*, Islam masuk Indonesia pada abad I H/ VII M langsung dari Arab (Hadramaut) ke pesisir Aceh. Naquib al-Attas, Hamka, A. Hasjmi, M. Yunus Jamil, serta sejumlah sejarahwan asing seperti Niemann, DE. Holander, Keyzer, Crawfurd, dan Vetsh adalah penyokong teori ini. Alasannya, literatur-literatur mengenai Melayu-Indonesia sebeleum abad 17 tidak mencatat satu pengarang pun dari India. Lihat Syed Naguib al-Attas, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamisation of the Malay-Indonesian Archipelago* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969), hlm. 11. *Kedua,* teori yang mengatakan bahwa Islam di Nusantara berasal dari anak benua India yang dikaitkan dengan daerah Malabar dan Gujarat. Teori ini didasarkan pada alasan (1) kurangnya fakta yang menjelaskan peranan bangsa Arab dalam penyebaran agama Islam ke Nusantara; (2) hubungan dagang Indonesia-India telah lama terjalin; dan (3) inskripsi tertuang tentang Islam yang terdapat di Sumatra memberikan gambran hubungan antara Sumatra dengan Gujarat. Teori ini dikemukakan oleh sarjana-sarjana Belanda seperti Pijnappel, G.W.J. Drewes, dan seterusnya dikembangkan oleh Snouck Hurgronje. *Ketiga*, teori yang menyatakan bahwa Islam datang dari Benggali (Bangladesh), karena kebanyakan orang terkemuka di Pasai adalah orang Benggali atau keturunan mereka. Islam muncul pertama kali di Semenanjung Malaya adalah dari arah pantai Timur, bukan dari Barat (Malaka), yaitu melalui Kanton, Phanrang (Vietnam), Leran, dan Trengganu. Lihat Azyumardi Azra, "Islam di Asia Tenggara, Pengantar Pemikiran", dalam Azyumardi Azra (ed), *Perspektif Islam Asia Tenggara*, (Jakarta: YOI, 1989), hlm. xi-xiii; M. Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 12; Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 8-12; Ahmad Mansyur Suryanegara, *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 73-94.

[3] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 31-33.

islamkan penduduk Nusantara dalam jumlah besar sejak abad 13 H.

Proses penyebaran Islam tersebut berlangsung dalam cara yang sering disebut sebagai *penetration pacifique* (penetrasi secara damai), terutama oleh para pedagang-*cum*-dai (pendakwah). Hasil Islamisasi dengan cara demikian itu adalah praktek sinkritisme yang luas dikenal Indonesia. Karena itu, perkembangan kebudayaan Islam di Indonesia sebagian besarnya merupakan hasil dialog antara nilai-nilai Islam yang universal dengan ciri-ciri kultural kepulauan Nusantara. Clifford Geertz, antropolog Amerika, menemukan tiga varian Islam di Jawa yakni priyayi, santri, dan abangan. Dalam amatan Geertz, hanya varian santri yang secara kuantitatif agak kecil jumlahnya dan agak kental orientasinya kepada pola-pola kultural Timur Tengah. Varian priyayi, menurutnya, terlalu Hindu,[4] sedangkan varian abangan terlalu asli dan bahkan animistik.[5]

Menurut Uka Tjandrasasmita, selain perdagangan sebagai media utama dalam proses penyebaran Islam di Nusantara, perkawinan, tasawuf, pendidikan (pesantren), kesenian, politik, serta seni dan kebudayaan merupakan faktor lain dalam proses Islamisasi. Aktivitas perdagangan biasanya memberikan status perekonomian yang tinggi termasuk status sosial. Posisi ini memudahkan para bangsawan pedagang untuk membentuk keluarga dengan mengawini penduduk pribumi. Keluarga-keluarga ini nantinya akan membentuk komunitas-

[4] Sudah banyak kritik terhadap temuan Geertz ini. Marshal Hudgson menilai Geertz telah melakukan kesalahan sistematis yang parah, terbebani bias kolonialis, terlalu banyak dipengaruhi ideologi muslim modernis, tidak mempunyai pengetahuan tentang keyakinan dan kebudayaan Islam dalam sejarah. Baca Nurcholish Madjid, "Dakwah Islam di Indonesia: Tantangan Pascakolonialisme dan Perubahan Sosial dalam Masyarakat Plural" dalam Mukti Ali, dkk, *Agama dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer,* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1998), hlm. 117. Robert Hefner misalnya menunjukkan bahwa di kalangan penduduk beragama Hindu di Tengger, sebuah kantung di wilayah pegunungan di Jawa Timur, ciri-ciri keislaman sangat jelas tampak dalam kehidupan sehari-hari. Begitu juga penelitian Mark Woodward menemukan bahwa dalam seluruh orientasi kulturalnya, keraton Jawa di Yogyakarta lebih terasa warna Islamnya daripada warna Hindunya.

[5] Lihat Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: Univesity of Chicago Press, 1976).

komunitas perkampungan yang lambat laun akan menjadi daerah dan kerajaan Islam.[6]

Para sufi telah mendesimenasi dan menghadirkan satu sentuhan yang harmonis unsur budaya lokal ke dalam ajaran Islam, sehingga mampu menghadirkan Islam dengan ajarannya yang sinergis dengan tradisi yang berjalan di dalam masyarakat. Karena itu, menurut penulis Barat, karakteristik Islam di Nusantara bersifat sinkretik.[7] Begitu juga wacana intelektualisme Islam lebih menampakkan nuansa sufistik-sinkretik.[8] Selain itu, faktor mazhab Syafi'i yang dianut oleh para pembawa Islam pertama di Nusantara juga memberikan andil yang cukup besar bagi terbentuknya karakter pemikiran hukum Islam yang kompromis antara ranah syariah dan tasawuf.

Perubahan orientasi dari tasawuf ke syari'ah baru mendapatkan momentumnya ketika terjadi pembaruan dan pemurnian ajaran, yang antara lain ditandai dengan munculnya gerakan Paderi (yang diilhami semangat Wahabi di Mekkah) pada abad 17 M. Geliat ini terus menggelinding diiringi munculnya gerakan tarekat Naqsyabandiyah,[9] yang memberikan porsi lebih kepada syari'at dibanding tarekat sebelumnya pada akhir abad 19 M, serta adanya gerakan-gerakan modernis seperti al-Irsyad, Persis, dan Muhammadiyah yang mengumandangkan perlunya kembali ke al-Qur'an dan hadis sebagai rujukan ajaran Islam pada abad 20 M.

---

[6] Uka Tjandrasasmita (ed.), *Sejarah Nasional Indonesia III* (Jakarta: PN Balai Pustaka, 1984), hlm. 188-195.

[7] Lihat misalnya penelitian Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980); Clifford Geertz, *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981); Howard M. Fiderspiel, *Persatuan Islam, Pembaruan Islam Indonesia Abad XX* (Yogyakarta: Gajah Mada Universaity Press, 1996), hlm. 1-3.

[8] Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqih Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: *LKiS*, 2001), hlm. 111.

[9] Di tangan Syaikh Yusuf Khatib as-Sambasī al-Jawī, tarekat Naqsyabandiyah disatukan dengan tarekat Qadariyah dengan nama Qadariyah wa Naqsyabandiyah. Perpaduan yang dianggap hal unik dan baru inilah menurut sementara kalangan yang dianggap telah memberi bobot lebih dimensi hukum Islam (fiqih) dalam aspek ajarannya. Mengenai hal ini lihat lebih pada Ahmad Mansyur Suryanegara, *Menemukan Sejarah*, hlm. 157.

Abad ke-17 dan ke-18 merupakan salah satu masa yang paling dinamis dalam sejarah sosial intelektual Islam. Sumber dinamika Islam pada abad tersebut adalah jaringan ulama, yang terutama berpusat di Makkah dan Madinah. Posisi kedua kota suci ini, khususnya dalam kaitan dengan ibadah haji, mendorong sejumlah besar ulama dan penuntut ilmu dari berbagai wilayah Dunia Muslim datang dan bermukim di sana. Realita ini pada gilirannya menciptakan semacam jaringan keilmuan yang menghasilkan wacana ilmiah yang unik dan luas. Sebagian besar mereka yang terlibat dalam jaringan ulama ini, yang berasal dari berbagai wilayah dunia Muslim, membawa berbagai tradisi keilmuan ke Mekah dan Madinah.[10]

Pada abad ke-17 tersebut, hubungan antara Islam di Nusantara dengan Timur Tengah umumnya bersifat keagamaan dan keilmuan.[11] Jika terdapat hubungan politik antara beberapa kerajaan Muslim Nusantara, misalnya dengan Dinasti Usmani, tidaklah begitu kuat. Jaringan ulama di Haramain (Mekah dan Madinah) memberikan dasar bagi semangat pembaru dalam berbagai masyarakat muslim di Nusantara pada abad ke-17 dan ke-18.

Pertukaran gagasan dan pemeliharaan wacana intelektual dalam masa ini sangat krusial bagi sejarah pemikiran keagamaan Islam di Nusantara. Gejolak dan dinamika pemikiran yang muncul dari hubungan dan kontak yang begitu intens melalui jaringan ulama, telah memunculkan efek revitalisasi Islam dalam kehidupan pribadi dan kemasyarakatan kebanyakan kaum Muslim Melayu-Indonesia.[12]

Gerakan pembaruan Islam yang dimulai pada abad 17 menjadi semakin intensif dengan adanya hubungan dengan Timur Tengah. Kesadaran internal umat Islam akan perlunya pembaruan di bidang keagamaan juga didorong oleh dina-

[10] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, hlm. 16

[11] Kaitan dasar jaringan ulama' ini bersifat akademis, yang terdiri dari dua pola, yakni pola vertikal, antara guru dengan murid, dan pola horizontal, antara sesama guru atau sesama murid. *Ibid.*, hlm. 105.

[12] *Ibid.*, hlm. 8.

mika internal umat Islam Nusantara, yakni tumbuhnya kesadaran bahwa mereka sangat tertinggal dari Barat.[13]

Keadaan ini muncul terutama pada akhir abad 19 dan awal abad 20 dengan adanya konflik intensif dengan kolonial Belanda. Pada saat itu, isu pergolakan besar daerah yang dipelopori ulama' tradisional sudah surut. Di bawah pemerintahan kerajaan Belanda diperkenalkan sistem uang sewa tanah, sistem organisasi pendidikan modern. Hal-hal inilah yang kemudian mempercepat tumbuhnya kelompok intelektual muslim yang sadar akan pentingnya pembaruan.

1. Pemikiran hukum Islam pada abad 17

Pada abad 17, hukum Islam menunjukkan dinamika perkembangannya di Serambi Mekkah, Aceh. Sesuai dengan kebijakan Sultan Iskandar Muda Mahkota Alam Syah dan sultan sesudahnya yang sangat antusias mendatangkan para ulama untuk usaha dakwahnya, pada abad 17 M Aceh telah banyak dihuni oleh para ulama mazhab Syafi'i. Menurut Shihab,[14] setidaknya terdapat empat ulama besar Aceh yang berhasil memperkaya pemikiran keislaman di Indonesia (terutama dalam bidang tasawuf dan hukum Islam), yang pengaruhnya masih terasa hingga sekarang ini. Mereka berturut-turut adalah Hamzah Fansuri (w. 1016 H/1607 M), Syamsuddin al-Sumatrani, Nuruddin ar-Raniri, dan Abdurrauf al-Sinkili (1024-1105 H).

Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani adalah guru murid, pelopor tasawuf Panteisme yang berpengaruh cukup kuat lewat karya tulisnya baik dalam bahasa Arab maupun Indonesia. Di bawah pengaruh dan dominasi intelektual al-Sumatrani sebagai mufti dan penasehat sultan, aliran Panteisme tumbuh pesat dengan murid dan pengikut yang cukup banyak. Namun setelah al-Sumatrani dan sultan

[13] Taufik Abdullah, dkk., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, t.t.), vol. 5: 350.

[14] Alwi Shihab, *Islam Sufistik*, hlm. 49.

meninggal, perkembangan tersebut mengalami kemerosotan. Masa ini dapat dikatakan sebagai masa berakhirnya tradisi tasawuf Falsafi dan dimulainya babakan tasawuf Suni khususnya di daerah Aceh.[15]

Nuruddin ar-Raniri (w. 1068 H/ 1658 M) yang telah lama menjalin hubungan baik dengan sultan diangkat menjadi mufti kerajaan. Dengan kedudukannya tersebut, ar-Raniri menjadikan hukum Islam sebagai sarana rekayasa sosial terutama untuk menata cara beragama golongan Panteisme yang dianggapnya sesat (*heretical*). Dalam kitabnya *Ṣirāṭ al-Mustaqīm*, yang mulai ditulis pada 1634 M dan selesai 1644 M, terdapat beberapa pemikiran hukum yang menunjukan nuansa ini. Di antaranya, mengenai tidak sahnya shalat seseorang yang menjadi makmum dari penganut paham Wujudiyah yang *mulḥid*; bahwa pemotongan hewan yang dilakukan golongan Wujudiyah yang *mulḥid* tidak sah sebagaimana yang dilakukan oleh orang murtad dan musyrik lainnya; bahwa *istinjā'* harus menggunakan barang yang secara jelas tidak dilarang oleh syara' seperti tulang dan kulit binatang yang belum disamak, dan lebih baik menggunakan kitab Taurat dan Injil yang telah berubah isinya untuk *istinjā'* daripada menggunakan sesuatu yang dilarang agama.[16]

Tokoh selanjutnya adalah Abdurrauf al-Sinkili (1024-1105 H), seorang ulama yang memiliki pemikiran moderat dan akomodatif. Di antara 22 karyanya (ditulis dengan bahasa Arab dan Melayu), terdapat sebuah karya penting dalam bidang hukum Islam yaitu *Mir'at aṭ-Ṭullāb fi Tasyī al-Ma'rifah al-Aḥkām asy-Syar'iyah li al-Mālik al-Wahhāb*, yang lahir dari permintaan Sultan perempuan Aceh, Sayyidat ad-Din. Secara umum pemikiran hukum as-Sinkili dalam *Mir'at aṭ-Ṭullāb*,

[15] Tasawuf Falsafi menganut paham Panteisme, sedangkan tasawuf Suni (*ahl al-sunah wa al-jama'ah*) berupa gerakan revitalisasi pengetahuan agama dalam taraf teoritis maupun praktis.

[16] Ahmad Daudy, *Syekh Nuruddin ar-Raniri*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm. 9; Muhammad Saghir Abdullah, *Perkembangan Ilmu Fiqih dan Tokoh-tokohnya di Asia Tenggara -1*, (Solo: Ramadhani, 1985), hlm. 26-28.

menjangkau pembahasan yang lebih luas. Hampir semua dimensi ajaran dalam fiqih masuk dalam pembahasan kitab ini walaupun dia juga tidak bisa keluar dari aras epistemologi tasawuf sehingga ajarannya masuk katagori neo-sufisme.[17]

Inilah potret pemikiran hukum Islam abad 17 M yang secara umum dapat diabstraksikan bahwa usaha untuk melakukan integrasi paradigma tasawuf dan fiqih (syariah) secara sungguh-sungguh diupayakan oleh para ulama' yang hidup pada abad ini. Selain itu, catatan sejarah menunjukkan bahwa pengaruh aliran madzhab Syafi'i masih sangat kental mewarnai pemikiran hukum mereka.

2. Pemikiran hukum Islam pada abad 18

Pada abad 18 M, salah satu tokoh yang bisa diangkat adalah Muhammad Arsyad al-Banjari (1710-1812), dengan peninggalannya berupa kitab fiqih cukup terkenal yaitu *Sabīl al-Muhtadīn li at-Tafaqquh fi Amr ad-Dīn*, yang merupakan anotasi kitab *Ṣīrāṭ al-Mustaqīm* karya ar-Raniri. Kedudukannya sebagai kitab anotasi (syarah), merupakan satu fenomena tersendiri, bukan saja karena yang sifatnya berbeda dengan kitab pertama, tetapi di dalamnya terdapat beberapa pemikiran yang futuristik dan dalam batas tertentu tidak berangkat dari realitas masyarakat Banjar.[18] Tradisi fiqih Timur Tengah yang sering disebut sebagai fiqih *al-iftirāḍī* (fiqih prediktif),[19] ternyata begitu kuat mempengaruhi corak penulisan kitab ini.

Di samping al-Banjari, terdapat tokoh lain yang juga memiliki perhatian dalam pemikiran hukum Islam di Indonesia.

---

[17] A. Hasjmi, *50 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintah Ratu*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), hlm. 109.

[18] Karel Steenbrink, *Beberapa Aspek Islam Indonesia Abad ke-19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), hlm. 100.

[19] Adanya fiqih *al-iftirādī* atau fiqih andaian bisa dilihat sebagai upaya fuqaha untuk mengantisipasi berbagai kemungkinan peristiwa yang akan muncul. Lihat Anwar Harjono, *Hukum Islam Keluasan dan Keadilannya*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hlm. 74-77. Munculnya pola fiqih ini sebenarnya sudah dimulai sejak lahirnya mazhab hukum Islam. Dalam catatan Husen Hamid Hasan sebagaimana dilansir Sirry, dinyatakan bahwa fiqih *fardī* atau *taqdīrī* (prediksi) mendapatkan momentum atensi yang serius pada masa-masa awal

Di antaranya Abdul Malik bin Abdullah Trengganu (1138-1146 H/ 1725-1733 M) yang hidup di Aceh pada masa Zaenal Abidin I menjadi Sultan. Pemikirannya dalam hukum Islam terpotret melalui karya-karyanya yang bejudul *Risālat an-Naql*, *Risālat Kayfiyat al-Niyāt*, dan *al-Kifāyat*. Selain itu, Haji Jalaluddin Aceh yang meninggalkan risalah berjudul *Hidāyat al-'Awām*. Dalam kitab ini penulis menerangkan beberapa hal yang berhubungan dengan beberapa dimensi telaah fiqih.[20] Tokoh yang lain adalah Muhammad Zain bin Faqih Jalaluddin Aceh. Dia meninggalkan beberapa risalah kecil pemikiran hukum, yaitu *Kasyf al-Kirām fi Bayān an-Nihāyat fi Takbīrat al-Iḥrām*, *Farā'iḍ al-Qur'ān*, dan *Takhṣīṣ al-Fallāḥ fi Bayān Aḥkām aṭ-Ṭalāq wa an-Nikāḥ*.

Demikian sebagian pemikir hukum Islam yang telah meramaikan diskursus pemikiran fiqih pada abad 18. Berdasarkan sejumlah pemikiran di atas, dapat digeneralisasi bahwa corak pemikiran hukum Islam pada abad ini tidak jauh berbeda dengan abad sebelumnya. Di samping bernuansa sufistik, suasana dakwah agama juga turut mempengaruhi corak pemikiran hukum Islam.

3. Pemikiran hukum Islam pada abad 19

Pada abad 19 M, Indonesia melahirkan banyak pemikir yang beberapa di antaranya mempunyai reputasi dunia. Masa ini juga bisa dikatakan sebagai masa terjadinya pergeseran pusat pemikiran keislaman dari luar Jawa (Sumatra dan Kalimantan) ke Jawa. Ahmad Rifa'i Kalisalak (1786-1876 M), seorang ulama' yang pernah sekitar delapan tahun tinggal

keemasan pemikiran hukum Islam. Yaitu, ketika ia untuk pertama kalinya diperkenalkan oleh ulama-ulama *ahl al-ra'yu* di Irak. Lihat Mun'im Sirry, *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hlm. 66-67.

[20] Misalnya, kokok ayam dapat dijadikan tanda masuk waktu shalat subuh; syarat khutbah Jum'at harus menggunakan bahasa Arab; jika menemukan orang yang jujur dan dapat dipercaya dan dapat menghindari fitnah, seorang perempuan boleh menyerahkan diri kepada wali *ab'ad* (jauh) dan mengakadkan diri dengan seorang laki-laki, namun jika tidak menemukan maka dia tidak harus menyerahkan diri pada walinya.

di Mekkah dan juga pencetus gerakan Rifa'iyah merupakan ulama' yang dapat disebut sebagai tokoh awal pada abad ini. Karya-karyanya yang berjumlah sekitar 53 judul menjangkau hampir segala persoalan agama, yaitu akidah, syari'ah, dan tasawuf. Hal ini dapat dimaknai sebagai pertanda bahwa ia adalah seorang mujtahid yang memiliki pemahaman agama secara komprehensif. Di antara karyanya dalam bidang hukum Islam adalah *Tarjuman*, *Tasyrīḥat al-Muḥtāj*, *Naz}am at-Tasfiyah*, *Abyān al-Ḥawā'ij*, *Aṣnāf al-Miqṣād*, dan *Tabyīn al-Iṣlāh*.[21]

Pemikiran hukum Islam Ahmad Rifa'i mempunyai karakteristik yang tidak jauh berbeda dengan pemikiran sebelumnya, yaitu sekadar menselaraskan doktrin aturan hukum Islam yang sudah tertuang dalam kitab fiqih mazhab Syafi'i dengan realitas kehidupan saat itu. Polanya dengan merekonstruksi doktrin tersebut dan membahasakannya dengan bahasa daerah (Jawa dan Melayu). Hal ini setidaknya terlihat dalam kitab *Tarjuman* artinya terjemahan, sebuah kitab bahasa Jawa yang menjadi kitab dasar dan induk bagi penganut gerakan Rifa'iyah, di mana banyak mengambil dari kitab *al-Umm*, *al-Risālah*, *al-Muhadhdhab*, dan lain sebagainya sebagai referensi.[22]

Pandangan-pandangan hukum Islam Ahmad Rifa'i juga lebih menekankan pada upaya pengenalan ajaran agama dalam konteks dakwah Islam. Dengan demikian obyeknya adalah komunitas *'awām* dan *mu'allaf*. Dari sini wajar jika dalam salah satu fatwanya, ia menganjurkan untuk bertaklid kepada mazhab Syafi'i. Dalam kitab *Ri'āyah al-Himmah*, pernyataan ini ditegaskan bahwa taklid merupakan suatu kewajiban bagi orang yang masih awam.[23] Semua fatwanya mengalir semata didasarkan pada persoalan yang bersifat teknis, yaitu masya-

[21] Abdul Jamil, "Ahmad Rifa'i Kalisalak: Studi tentang Pemikiran dan Gerakan Islam Abad 19 (1786-1876)", *Disertasi*, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tidak diterbitkan, 1999, hlm. 59-83 .

[22] *Ibid*., hlm. 184.

[23] *Ibid*., hlm. 145.

rakat akan mengalami kesulitan jika harus memahami kitab berbahasa Arab.

Tokoh selanjutnya adalah Nawawi al-Bantani, lahir di Serang, Banten (1230-1316 H/1813-1898 M), seorang ulama yang sangat produktif menulis berbagai bidang pemikiran keagamaan seperti fiqih, tafsir, sejarah, tauhid, akhlak, hadis, dan bahasa Arab. Salah satu karya terpenting dalam bidang fiqih adalah *'Uqūd al-Lujayn* yang merupakan bacaan wajib di berbagai pesantren.[24] Di samping itu ia juga menulis beberapa kitab komentar (*ḥāsyiyah*), di antaranya komentar kitab *Fatḥ al-Qarīb* karya Ibn Qasim al-Gazi, dan *Nihāyat az-Zain* sebagai komentar *Qurrat al-'Ain* karya al-Malibari. Kitab komentar lainnya berjudul *Safīnat al-Najāh* komentar atas kitab *Safīnat aṣ-Ṣalāh* karya Abdullah Umar al-Hadrami dan *Kasyifat as-Sajā* komentar kitab *Safīnat an-Najāt* karya Salim bin Abdullah bin Samir seorang ulama Arab yang pernah tinggal di Batavia.

Melihat banyaknya kitab yang berkarakter komentar ini, Martin menilai bahwa di antara ratusan pen-syarah lainnya, an-Nawawi merupakan sosok pen-syarah terkemuka di lingkungan mazhab Syafi'i.[25] Kenyataan demikian juga merupakan bukti keterikatan an-Nawawi pada karya-karya fiqih sebelumnya, yang sekaligus mempertegas ciri pokok zaman kemunduran pemikiran hukum Islam (*'ahd al-jumūd wa at-taqlīd*) yaitu miskinnya karya-karya otentik baru.

Pemikir selanjutnya adalah Muhammad Salih Ibn 'Umar, lebih dikenal dengan sebutan Kiai Saleh Darat Semarang yang lahir pada tahun 1820 M, seorang yang pernah bermukim

[24] Dengan metode *ta'līq wa at-takhrīj* yaitu suatu metode yang menurut Mustafa Bisri dianggap sebagai metode yang lebih sopan untuk mengkritisi kitab fiqih klasik, kitab *'Úqud al-Lujayn* tersebut telah direview oleh banyak pemikir dari aktivis perempuan. Salah satunya hasilnya bisa dilihat lebih lanjut pada Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), *Wajah Baru Relasi Suami-Istri: Telaah Kitab 'Uqūd al-Lujayn*, (Yogyakarta: *LKiS*, 2001). Bandingkan dengan Naqiyah Muhtar, "Hak dan Kewajiban Suami-Istri dalam Pandangan Kitab Kuning: Studi terhadap Kitab Syarah *'Uqūd al-Lujayn fi Bayān Ḥuqūq al-Zawjayn* karya Muhammad Umar Nawawi al-Bantani", dalam *Ulumul Qur'an* No. 4 VII/ 1997, hlm. 26-34.

[25] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat,* (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 128.

lama di Makkah.[26] Komitmen dan kepedulian (kepekaan) sosialnya, terutama terhadap problematika keagamaan masyarakat awam begitu tinggi. Di antara kitabnya yang kurang lebih berjumlah dua belas, terdapat sebuah kitab yang menggambarkan komitmennya, yaitu *Majmū'at asy-Syarī'at al-Kāfiyat li al-'Awām*. Kitab Jawa-Arab *pegon* ini membicarakan beberapa hal kontekstual terkait masalah hukum, dengan bahasa yang ringan. Kemasyhurannya lebih dikarenakan bahasanya yang mudah dipahami dan berhubungan langsung dengan praksis masyarakat.

Saleh Darat telah mengajarkan bagaimana metode yang tepat dalam memberikan tuntunan pelaksanaan ajaran agama secara benar kepada orang awam. Beberapa pemikiran yang merefleksikan hal ini terlihat misalnya, pada masalah penentuan awal Ramadlan. Diterangkan bahwa tanda awal Ramadlan cukup dengan melihat lampu lentera di atas menara masjid, adanya suara bedug yang dipukul, serta suara dentuman meriam.[27] Di samping itu, kitab *Majmū'at* juga merekam hikmah dari adat kebiasaan orang Jawa waktu itu seperti, sesajen kepada roh-roh halus yang dianggap menguasai tempat tertentu, makna ungkapan '*memule*', '*danyang*', '*sedekah bumi*', kebiasaan menggunakan hitungan pasaran dalam menentukan hari-hari penting, '*nyahur tanah*', dan adat kebiasaan penghormatan kepada penguasa (keluarga kraton) serta '*katuranggan wanita*'.

Tokoh-tokoh lain yang bisa disebut pada periode ini adalah Abdul Hamid Hakim, Mahfud Abdullah al-Tarmisi, Hasyim Asy'ari, Abdurrahman as-Sagaf dan terakhir Mahmud Yunus. Abdul Hamid Hakim meninggalkan karya-karya *al-Mu'īn al-Mubīn* dalam bidang fiqih dan dalam ushul fiqih

[26] Mengenai biografi dan struktur pemikiran dan karya-karya ilmiah Kiai Sholeh Darat dapat dibaca dalam Abdullah Salim, "Majmū'at asy-Syarī'at al-Kāfiyat li al-'Awām Karya Kiai Saleh Darat (Suatu kajian terhadap kitab fiqih berbahasa Jawa akhir abad 19)", *Disertasi* tidak diterbitkan, (Jakarta: PPS IAIN Syarif Hidayatullah, 1995).

[27] Muhammad Salih bin 'Umar as-Samarani, *Majmū'ah asy-Syarī'ah al-Kāfiyah li al-'Awām*, (Semarang: Thoha Putra, 1374 H.), hlm. 100.

Mabādi' Awwāliyyah, *as-Sulām*, dan *al-Bayān*. Mahfudh Abdullah al-Tarmisi meninggalkan *al-Muqaddimah al-Ḥaḍrāmiyah*.[28] M. Hasyim Asy'ari meninggalkan kurang lebih 21 judul buku dalam beberapa bidang ajaran agama, di antara yang membahas tentang hukum adalah *Risālah fī Ta'aqqud al-Akhdh bi al-Madhāhib al-Arba'ah*, *Tamyīz al-Ḥaq min al-Bāṭil*, dan *aḍ-Ḍurar al-Muntaṣirah fi al-Masā'il at-Tis'a 'Asyarah*.[29] Abdurrahman as-Sagaf meninggalkan *ad-Durūs al-Fiqhiyyah* yang berjumlah empat jilid, sedangkan Mahmud Yunus meninggalkan *Fiqh al-Wāḍiḥ*.

Dari sejumlah pemikir hukum yang ada pada abad 19 di atas, dapat dikatakan bahwa tidak ada gelombang pemikiran dan tawaran konsep yang signifikan. Secara metodologis, mereka menegaskan signifikansi perlunya berpegang pada mazhab hukum yang telah ada. Sedangkan secara aplikatif, pemikiran yang bisa dinilai penting adalah lahirnya fatwa jihad (perang suci) terhadap Belanda. Fatwa ini cukup progresif, mengingat Indonesia bukan negara Islam dan terlalu riskan jika fatwa seperti itu dikeluarkan.

4. Pemikiran hukum Islam pada abad 20

Pada awal abad ke 20, semangat modernisme Islam telah mengalir ke pulau Jawa. Masyarakat Arab di Batavia termasuk yang paling dahulu terangsang oleh perkembangan baru dalam dunia Islam tersebut. Pada tahun 1901, di Pekojan mereka mendirikan organisasi al-Jami'at al-Khairiyah (Perkumpulan Kebaikan). Organisasi ini memiliki tujuan di bidang pendidikan. Tokoh yang paling berperan dalam tubuh Jami'at Khair adalah Ahmad Soorkati. Dalam perkembangannya, akhirnya Ahmad Soorkati keluar dari organisasi ini dan kemudian mendirikan organisasi Jam'iyyah al-Islah wa al-

[28] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, hlm. 128.

[29] Mengenai jumlah dan karakter pemikiran serta perjuangan Hasyim Asy'ari dapat dilihat pada Latiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi KH. Hasyim As'ary* (Yogyakarta: *LKiS*, 2000).

Irsyad al-Islamiyyah.[30]

Sejalan dengan perkembangan modernisme Islam di Jawa, Minangkabau, Sumatera Barat juga memperlihatkan desakan modernisme di bidang pendidikan dan sosial yang cukup pesat. Salah satu lembaga pendidikan yang memiliki peranan penting dalam transformasi gerakan pembaruan di Minangkabau, yaitu perguruan Sumatera Thawalib. Cikal bakal organisasi ini adalah perkumpulan sabun.[31] Karena perkumpulan ini berkembang menjadi besar maka dirubah menjadi Sumatera Thawalib.[32]Selain itu, dampak positif dari adanya jaringan keilmuan Timur Tengah dan Nusantara, telah mendorong masyarakat Islam modern di Indonesia dengan ditandai berdirinya organisasi-organisasi Islam seperti Serikat Dagang Islam (1909), Serikat Islam (1911), Muhammadiyah (1912), dan Nahdlatul Ulama (1926).[33] Selain itu pada abad 20 ini muncul pemikiran-pemikiran individual[34] yang dalam berbagai bentuknya merupakan telaah ulang serta menguji kembali tantangan, peluang, dan hambatan yang dihadapi kaum muslim Indonesia yang sudah jauh berbeda dibandingkan dengan ketika organisasi-organisasi Islam tersebut didirikan.

Di bidang hukum Islam, Hasbi ash-Shiddieqy, seorang pakar dalam berbagai studi keislaman,[35] pada sekitar tahun

[30] Taufik Aabdullah, dkk., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam,* hlm. 358.

[31] Perkumpulan ini adalah usaha koperasi kecil-kecilan yang menyediakan keperluan sehari-hari bagi murid-murid Surau Jembatan Besi.

[32] *Ibid.,* hlm. 362-364.

[33] A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di Indonesia* (Yogyakarta: Yayasan NIDA, 1971), hlm. 5.

[34] Gelombang pertama pemikiran sosial keagamaan individu pasca Muhammadiyah dan NU adalah generasi Harun Nasution, A. Mukti Ali, dan M. Rasjidi. Setelah gelombang pertama, muncul gelombang kedua pemikiran Islam di Indonesia. Tokoh-tokoh pemikir gelombang kedua antara lain Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Kuntowijoyo, M. Dawam Rahardjo, Hidayat Nataatmaja, A. Syafii Maarif, Djohan Effendy, M. Amien Rais, Imaduddin Abdulrahim, Muslim Abdurahman, Munawir Sjadzali, Adi Sasono, Jalaluddin Rahmat, M. Quraisy Shihab, dan lain-lain. Setelah generasi Nurcholish Madjid, muncul gelombang ketiga pemikiran Islam di Indonesia. Tokoh-tokoh pemikir Islam gelombang ketiga antara lain Fachry Ali, Azyumardi Azra, M. Amin Abdullah, Alwi Shihab, Masdar Farid Mas'ud, Ulil Abshar Abdallah, Mansur Faqih, Komaruddin Hidayat, Bahtiar Effendy, Abdul Munir Mulkhan, Machasin dan lain-lain. Baca Tim Penyusun, *Pemikiran dan Peradaban Islam*, (Yogyakarta: PSI UII, 2004), hlm. 103.

[35] Nourouzzaman Siddiqi, *Fiqih Indonesia: Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta:

1940-an telah memperkenalkan gagasan Fiqih Indonesia. Dimulai dengan munculnya artikel yang berjudul "Memoedahkan Pengertian Islam", Hasbi menganjurkan pentingnya pengambilan ketetapan fiqih dari hasil ijtihad yang lebih cocok dengan kebutuhan bangsa Indonesia agar fiqih tidak menjadi barang asing dan diperlakukan sebagai barang antik. Hasbi kelihatan gamang akan prospek dan masa depan hukum Islam di Indonesia yang tidak mempunyai arah yang jelas. Pengkultusan (taqdis) pemikiran hukum Islam yang telah terjadi dan hingga sekarang masih berlangsung, harus ditinjau ulang dalam kerangka meletakkan sendi ijtihad baru. Konsep dan pemikiran hukum Islam yang terasa tidak relevan dan asing, harus segera dicarikan alternatif baru yang lebih memungkinkan untuk dipraktekkan di Indonesia.

Dalam pandangan Hasbi, pemikiran hukum Islam harus berpijak pada prinsip *maṣlaḥah mursalah*, keadilan, dan kemanfaatan, serta *sadd adh-dharī'ah.* Prinsip gabungan yang dipegang para imam mazhab, khususnya aliran Madinah dan Kufah ini, telah terbukti mampu membawa ketertiban dan kesejahteraan dalam masyarakat.[36] Prinsip *maṣlaḥah mursalah* memahami eksistensi sebuah hukum secara esensial dimaksudkan untuk melahirkan kemaslahatan manusia baik dalam level *ḍar*ū*riyyā*t, *ḥājiyā*t, maupun *taḥsīniyā*t.[37] Prinsip ini sejalan dengan *siyāsah syar'iyyah* dalam hal bahwa ia dimaksudkan sebagai kebijaksanaan untuk membuat masyarakat lebih dekat kepada kebaikan dan menjauhi segala keburukan dan kerusakan.

Tokoh lain yang dapat diangkat pada periode ini adalah Hazairin. Berbeda dengan pandangan Hasbi yang menginginkan pembentukan Fiqih Indonesia dengan cara memper-

Pustaka Pelajar, 1997).

[36] *Ibid*., hlm. 65.

[37] Hasbi ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 186-187. Prinsip kemaslahatan dari ketiga level *ḍarūriyyāt*, *ḥ*ājiyāt, maupun *taḥsīniyāt* harus mencakup *al-kulliyah al-khamsah* yaitu terpeliharanya jiwa, agama, akal, keturunan, dan harta. Tahap demi tahap pencapaian kemaslahatan ini dijaga eksistensinya oleh dan menjadi *maqāṣid asy-syarī'ah*.

gunakan semua mazhab hukum yang telah ada (*muqāranah al-madhāhib*), Hazairin justru menginginkan pembentukan fiqih mazhab nasionalnya ini dengan titik berangkat hanya dari pengembangan fiqih mazhab Syafi'i.[38] Pandangan Hazairin ini lebih didasarkan pada kenyataan bahwa mazhab Syafi'i telah sekian lama menjadi mazhab pertama yang otoritarian di Indonesia, yang karena itu karakternya bisa dikatakan linear dengan nilai-nilai adat Indonesia. Sebab, sebagaimana alasan Hasbi, Hazairin meyakini bahwa eksistensi hukum adat tidak bisa disepelekan di dalam proses pembuatan hukum Islam di Indonesia.

Penilaian yang kurang tepat terhadap hukum adat, terutama ketika ia dianggap sebagai faktor yang melawan pengembangan hukum Islam, dan begitu juga sebaliknya, tidak bisa lepas dari kondisi politik kolonial masa lalu, terutama sejak munculnya teori *receptie*. Dalam pandangan Hazairin, umat Islam tidak perlu lagi terjebak kontroversi tentang status hukum Islam sebab adanya propaganda *teori iblis* ini.[39] Dia menyarankan agar umat Islam memakai hukum Islam sebagai hukum yang secara penuh ditaati untuk menata kehidupan sehari-hari. Dan selanjutnya, peradilan Islam dimungkinkan untuk berdiri dan integral dengan peradilan negara, yang dalam hal ini berada di bawah pengawasan Mahkamah Agung.

Dalam amatan Hazairin, dengan merujuk pada pasal 29 ayat 1 UUD 1945, maka tidak boleh lagi terjadi pertentangan antara sistem hukum adat, positif dan agama dalam proses pelaksanaannya di Indonesia. Tidak boleh ada satu ketentuan dan hukum baru yang bertentangan dengan kaidah-kaidah hukum Islam –dan juga agama lain, dan begitu pula sebaliknya. Negara wajib mengayomi bagi pemeluk agama untuk

[38] Syamsul Wahidin dan Abdurrahman, *Perkembangan Ringkas Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1984), hlm. 87-88; K.N. Sofyan Hasan dan Warkum Sumitro, *Dasar-dasar Memahami Hukum Islam di Indonesia* (Surabaya: Usaha Nasional, 1994), hlm. 102-103.

[39] Mengenai pandangan Hazairin yang menganggap teori *receptie* sebagai teori iblis dapat dilihat pada Hazairin, *Hendak Kemana Hukum Islam* (Jakarta: Tintamas, 1976), hlm. 7-8.

bisa menjalankan ajaran-ajaran agama yang diyakini sebagai kebenaran. Di samping itu negara wajib mengatur dan mengontrol sistem hukum Islam, terutama aspek muamalahnya, yang memang membutuhkan bantuan negara dalam implementasinya.[40]

Dengan melihat paparan di atas, maka ide Hazairin tentang fiqih mazhab Nasional Indonesia boleh dikatakan sebagai prolifelari dari gagasan fiqih mazhab Indonesia yang sebelumnya telah ditawarkan oleh Hasbi ash-Shiddieqy. Titik temu pandangan keduanya terletak pada pandangan bahwa hukum adat masyarakat Islam Indonesia harus dipergunakan sebagai bahan pertimbangan yang utama dalam proses pembuatan hukum Islam di Indonesia. Dalam hal ini Hazairin berusaha meneruskan pemikiran Hasbi yang sebelumnya kurang diperhatikan yaitu upaya mempersatupadukan nilai-nilai yang berasal dari adat maupun hukum Islam ke dalam satu entitas hukum. Dengan upaya ini setidaknya menghasilkan satu ijtihad baru yang lebih mendekatkan hukum Islam kepada masyarakat muslim Indonesia, sehingga penyimpangan seperti terjadi di beberapa negara Islam (dalam upaya reformasi undang-undang hukum keluarganya), tidak perlu dilakukan.[41]

B. Kompilasi Hukum Islam: Hukum Islam Bercorak Keindonesiaan

Setelah merdeka, perjuangan pembentukan hukum nasional di Indonesia setidaknya memasuki tiga masa, yaitu masa transisi (1940-1950), masa pasca revolusi yaitu sebelum dan sesudah masa Demokrasi terpimpin (1950-1966), dan masa Orde baru (1966-1998).[42] Periodesasi ini mungkin

[40] Hazairin, *Demokrasi Pancasila* (Jakarta: Tintamas, 1973), hlm. 18-20.

[41] Hazairin, *Hendak*, hlm. 3-18.

[42] Soetandyo Wignjosubroto, *Dari Hukum Kolonial ke Hukum Nasional: Dinamika Sosial-Politik dalam Perkembangan Hukum di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), hlm.175.

perlu ditambahkan dengan periode masa reformasi yang berlangsung dari 1998 hingga sekarang. Sepanjang periode ini, pembangunan hukum (positif) mulai coba dikerjakan berdasarkan kebijakan nasional, sebagaimana digariskan oleh pemuka-pemuka bangsa Indonesia (*the state founders*). Pertanyaan yang kemudian muncul, bagaimana dengan perjuangan legislasi dan positivisasi hukum Islam? Metode apa yang dapat dipakai untuk melakukan kanunisasi hukum Islam tersebut?

1. Latar belakang dan tujuan lahirnya KHI

Cacatan sejarah yang ada pada masa pasca kemerdekaan menunjukkan bahwa kesadaran umat Islam untuk melaksanakan hukum Islam semakin meningkat. Perjuangan mereka atas hukum Islam tidak berhenti pada tingkat pengakuan sebagai sub sistem hukum yang hidup di masyarakat, tetapi sudah sampai pada tingkat lebih jauh, yaitu legalisasi dan legislasi. Mereka menginginkan hukum Islam menjadi bagian dari sistem hukum nasional, bukan semata substansinya, tetapi secara legal formal dan positif. Fenomena ini pertama kali muncul linear dengan lahirnya Piagam Jakarta pada tanggal 22 Juni 1945 di mana pada sila pertama menyebutkan "Ketuhanan Yang Maha Esa dengan Kewajiban Menjalankan Syariat Islam bagi Pemeluk-Pemeluknya". Perjuangan mulai kelihatan sedikit meredup setelah pada tanggal 18 Agustus 1945, tim sukses dari golongan Islam tidak mampu mempertahankan tujuh kata terakhir dari kalimat tersebut dari hiruk-pikuk polarisasi dasar negara. Dengan hilangnya tujuh kata ini, maka pada era reformasi sekarang, muncul masalah pelik terutama bagi kalangan fundamentalis, ketika mereka bersikeras hendak melegal-positif-kan hukum Islam (syari'ah) dalam bingkai konstitusi negara.

Perjuangan untuk mempertahankan keberadaan hukum Islam pada masa pasca kemerdekaan ini telah melahirkan banyaknya teori sebagai *counter theory* terhadap teori *Receptie*

yang lahir pada masa kolonial Belanda. Paling tidak ada tiga teori yaitu: *pertama*, teori *Receptie Exit*, dikemukakan oleh Hazarin, yang menyatakan bahwa teori Receptie harus *exit* (keluar) dari teori hukum Islam Indonesia, karena bertentangan dengan UUD 1945 serta al-Qur'an dan al-Hadits. *Kedua*, teori *Receptio a Contrario* dikemukakan oleh Sayuti Thalib, yang menyatakan bahwa hukum yang berlaku bagi rakyat dalam hukum agamanya, hukum adat hanya berlaku jika tidak bertentangan dengan hukum agama. *Ketiga*, teori *Eksistensi*, yang mempertegas teori *Receptio a Contrario* dalam hubungannya dengan hukum Nasional, dikemukakan oleh Ictijanto.[43] Menurut teori *Eksistensi*, hukum Islam mempunyai spesifikasi: (a) telah ada dalam arti sebagai bagian integral dari hukum nasional; (b) telah ada dalam arti dengan kemandiriannya dan kekuatan wibawanya, ia diakui oleh hukum nasional serta diberi status sebagai hukum nasional; (c) telah ada dalam arti norma hukum Islam berfunsi sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional dan; (d) telah ada dalam arti sebagai bahan utama dan sumber utama hukum nasional.[44]

Setelah kemerdekaan, pemerintah Republik Indonesia menghadapi kenyataan bahwa hukum Islam yang dipraktekkan dalam tradisi masyarakat belum tertulis dan masih berserak dalam berbagai literatur kuning yang sering memiliki perbedaan pendapat tentang suatu kasus tertentu. Kepentingan umat Islam terhadap pengakuan hukum Islam secara konstitusional yuridis mulai mendapatkan momentumnya ketika ditetapkannya UU No. 22 tahun 1946. Dalam bagian penjelasan dinyatakan bahwa hukum perkawinan, talak, dan rujuk bagi umat Islam sedang dikerjakan oleh penyelidik hukum perkawinan, talak, dan rujuk yang dipimpin oleh Mr. Teuku Mohd. Hasan.

---

[43] Juhaya S. Praja, "Aspek Sosiologi dalam Pembaruan Fiqih di Indonesia", dalam Anang Haris Himawan (ed.), *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqih Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 126-130.

[44] Abdul Halim, *Peradilan Agama dalam Politik Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 83-84.

Berkelindan dengan perkembangan hukum Islam di atas, perkembangan Badan Peradilan Agama juga semakin ekspan. Pada tahun 1957 dikeluarkan Peraturan Pemerintah no. 45 tahun 1957 tentang pembentukan Pengadilan Agama/Mahkamah Syari'ah di luar Jawa, Madura, dan Kalimantan bagian Selatan dan Timur. Untuk mewujudkan unifikasi hukum dalam memeriksa dan memutus perkara, Biro Peradilan Agama Departemen Agama RI mengeluarkan edaran no. B/I/735 tanggal 15 Februari 1958 yang dalam huruf B Surat Edaran tersebut ternyatakan bahwa "untuk mendapat kesatuan hukum dalam memeriksa dan memutus perkara, maka para hakim Pengadilan Agama/Mahkamah Syariah dianjurkan agar mempergunakan sebagai pedoman kitab-litab sebagai berikut: *Al-Bajuri, Fatḥul Mu'īn, Syarqawi 'alā Taḥrīr, Qalyubi/ Maḥalli, Fatḥul Wahhāb* dengan syarahnya, *Tuhfah, Tarġībul Musytaq, Qawānīn Syar'iyyah lil Sayyid bin Yahya, Syamsuri fil Farāiḍ, Qawānīn Syar'iyyah li Sayyid Ṣadaqah Daḥlan, Buġyatul Mustarsyidīn, al-Fiqh 'alā Madhāhibul Arba'ah, Muġnil Muḥtāj*".[45] Pada tahun 1958 ini, Pengadilan Agama dan Pengadilan Tinggi Agama juga terbentuk di beberapa tempat.

Pengadilan Agama mendapat tempat dan pengakuan secara yuridis formal, semenjak disahkannya UU No. 14 tahun 1970 tentang Ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman. Dalam undang-undang tersebut, tepatnya pada pasal 10, disebutkan bahwa "Kekuasaan Kehakiman di negara Republik Indonesia dilaksanakan oleh pengadilan dalam lingkungan: (a) Peradilan Umum, (b) Peradilan Agama, (c) Peradilan Militer, dan (d) Peradilan Tata Usaha Negara".

Sebagai kelanjutan dari perkembangan hukum Islam serta lembaga peradilan agama di atas, berbagai peraturan perundang-undangan yang sebagian besar materinya diambil dari kitab fiqih yang dianggap representatif juga telah disah-

[45] Zarkowi Soeyoeti, "Sejarah Penyusunan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia", dalam Dadan Muttaqin, dkk, *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia* (Yogyakarta: UII Press, 1999), hlm. 55-56.

kan oleh pemerintah Indonesia. Di antaranya adalah UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan dan PP. No. 28 tahun 1977 tentang Perwakafan Tanah Milik. Khusus untuk yang terakhir, merupakan tindak lanjut dari undang-undang No 5 tahun 1960 tentang Pokok-pokok Agraria. Dalam satu pasalnya dari UU ini dinyatakan bahwa perwakafan tanah milik berhak memperoleh perlindungan hukum.

Dalam catatan Ahmad Rofiq, UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan merupakan kodifikasi dan unifikasi hukum perkawinan di Indonesia yang berlaku bagi semua warga negara. Kendati tidak dapat dinafikan keragaman hukum dalam undang-undang ini, tetapi ia merupakan tonggak awal bagi hukum Islam secara yuridis telah memiliki kerangka fondasional yang kokoh.[46] Setelah lahirnya dua undang-undang di atas, pada tahun 1989, lahir UU No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama, sebuah lembaga Peradilan yang khusus diperuntukkan bagi umat Islam. Hal ini mempunyai nilai strategis, sebab keberadaannya telah memancing lahirnya peraturan-peraturan baru sebagai pelengkap.

Peradilan Agama yang berada di bawah Mahkamah Agung dalam hal pembinaan hukum dan di bawah Departemen Agama dalam bidang teknis administratif ternyata menimbulkan masalah tersendiri. Untuk menciptakan keseragaman antara dua lembaga, khususnya dalam menerapkan UU No. 1 tahun 1974 tersebut, Mahkamah Agung mengeluarkan Surat Keputusan tertanggal 16 September 1976 yang disebut dengan PANKER MAHAGAM (Panitia Kerjasama Mahkamah Agung Departemen Agama) untuk menyusun langkah-langkah membentuk hukum tertulis bagi umat Islam. Prof. H. Bustanul Arifin, SH., sebagai Ketua Muda Mahkamah Agung Urusan Peradilan Agama, dalam serangkaian pertemuan antara MA dan Menteri Agama melontarkan gagasan yang inovatif dan brilian, yaitu penyusunan KHI dengan mengusulkan Proyek Pembangunan Hukum Islam melalui Yurisprudensi. Sebagai

[46] Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Raja Grafindo, 1995), hlm. 37.

tindak lanjut dari ide ini, dikeluarkanlah Surat Keputusan Bersama antara Mahkamah Agung dan Menteri Agama tentang Pelaksana Proyek Pembangunan Hukum Islam. Sejak itulah, sejarah KHI mulai memasuki babakan baru ke arah terwujudnya hukum Islam secara nyata-nyata menjadi kewenangan absolut Peradilan Agama.[47]

Pada tahun 1991, Presiden RI mengeluarkan Inpres No. 1 tahun 1991 yang berisi tentang sosialisasi KHI. KHI sendiri disusun dengan tujuan memberikan pedoman bagi para hakim agama dalam memutus perkara dalam Peradilan Agama. Terlepas dari segala kontroversi latar belakang kelahiran dan materi dari pasal-pasalnya, fenomena mutakhir mengisyaratkan bahwa keberadaan KHI mulai diproyeksikan sebagai undang-undang resmi negara yang dipergunakan dalam lingkungan peradilan agama.

Berkenaan dengan hal yang melatari pembentukan KHI dapat dilihat pada konsideran keputusan bersama tersebut, yaitu *pertama*, bahwa sesuai dengan fungsi Peraturan Mahkamah Agung Republik Indonesia terhadap jalannya peraturan di semua lingkungan peradilan di Indonesia khususnya di lingkungan Peradilan Agama, perlu mengadakan KHI yang selama ini menjadi hukum positif di Pengadilan Agama dan *kedua*, bahwa guna mencapai maksud tersebut, demi meningkatkan kelancaran pelaksanaan tugas, sinkronisasi, dan tertib administrasi dalam proyek pembangunan Hukum Islam melalui yurisprudensi, dipandang perlu membentuk suatu tim proyek yang susunannya terdiri dari Mahkamah Agung dan Departemen Agama RepubIik Indonesia. [48]

Bustanul Arifin, pencetus gagasan Inpres No. 1 Tahun 1991 mengatakan bahwa gagasan dasar KHI agar ada hukum yang jelas dan dapat dilaksanakan baik oleh aparat penegak hukum maupun oleh masyarakat ketika memberlakukan

[47] Zarkowi Soeyoeti, "Sejarah Penyusunan Kompilasi Hukum Islam," hlm. 57-58.

[48] Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1992), hlm. 15.

hukum Islam di Indonesia. Menurut Bisri, KHI disusun dan dirumuskan untuk mengisi kekosongan hukum substansial (mencakup hukum perkawinan, kewarisan, dan perwakafan) yang diberlakukan pada Pengadilan dalam lingkup Pengadilan Agama.[49]

Sesuai dengan pemikiran dan keinginan para pakar hukum Indonesia tentang bagaimana seharusnya KHI ini didudukkan dalam sistem hukum Islam, disebutkan beberapa tujuan dari dibentuknya KHI, antara lain:[50]

a. Melengkapi pilar Peradilan Agama
   Bustanul Arifin mengatakan bahwa terdapat tiga pilar kekuasaan kehakiman dalam melaksanakan fungsi peradilan yang diamanatkan pasal 24 UUD 45 Jo pasal 10 Undang-Undang No. 14 Tahun 1970. Jika salah satu pilar tidak terpenuhi, menyebabkan penyelenggaraan fungsi peradilan tidak benar jalannya. Ketiga pilar itu adalah: (1) adanya badan peradilan yang terorganisir berdasar kekuatan undang-undang, (2) adanya organ pelaksana, (3) adanya sarana hukum sebagai rujukan menyamakan persepsi penerapan hukum.

   Dengan lahirnya KHI telah jelas dan pasti nilai-nilai tata hukum Islam dalam bidang perkawinan, hibah, wasiat, wakaf dan warisan. Bahasa dan nilai-nilai hukum yang dipertarungkan di forum Pengadilan Agama oleh masyarakat pencari keadilan sama kaidah dan rumusannya dengan apa yang harus diterapkan oleh para hakim di seluruh nusantara.
b. Menyamakan persepsi penerapan hukum
   Yang perlu ditekankan bahwa tujuan atas persamaan persepsi dalam penegakan hukum melalui KHI bukan

[49] Cik Hasan Bisri (ed), *Kompilasi Hukum Islam dan Pengadilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), hlm. 2.

[50] M. Yahya Harahap, "Materi Kompilasi Hukum Islam dalam Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia" dalam Dadan Muttaqin, dkk, *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia* (Yogyakarta: UII Press, 1999), hlm. 71-75.

bermaksud mematikan kebebasan dan kemandirian para hakim dalam menyelenggarakan fungsi peradilan serta bukan bertujuan memandulkan kreatifitas dan penalaran. Ia juga tidak bermaksud menutup pintu melakukan terobosan dan pembaharuan hukum ke arah yang lebih aktual. Dengan mempedomani KHI, para hakim diharapkan dapat menegakkan hukum dan kepastian hukum yang seragam tanpa mengurangi kemungkinan terjadinya putusan-putusan yang bercorak variabel. Persamaan persepsi dan keseragaman putusan melalui KHI tetap membuka pintu kebebasan hukum untuk menjatuhkan putusan yang mengandung variabel, asal tetap proporsional serta kasuistik.

c. Mempercepat proses *taqrīb bain al-ummah*
KHI dapat diharapkan sebagai jembatan penyeberangan ke arah memperkecil pertentangan dan pembantahan khilafiyah. Sekurang-kurangnya di bidang hukum yang menyangkut perkawinan, hibah, wasiat, wakaf dan warisan dapat dipadu dan disatukan pemahaman yang sama. Dengan adanya KHI sebagai sumber mata air hukum bagi seluruh masyarakat Islam Pengadilan Agama sebagai alat kekuasaan negara yang mengendalikan fungsi kekuasaan kehakiman dapat memasukkan nilai dan kaidah yang sama kepada setiap muslim tanpa membedakan golongan, aliran dan etnis.

d. Menyingkirkan paham *private affairs*
Dari hasil pengamatan dalam penghayatan kesadaran masyarakat Islam selama ini nilai-nilai hukum Islam selalu dianggap merupakan urusan pribadi. Tindakan perkawinan, hibah, wasiat, dan kewarisan semata-mata dianggap urusan hubungan vertikal seorang dengan Allah. Lebih lanjut, paham yang bersifat *private affairs* ini bukan hanya terdapat dikalangan masyarakat awam, tetapi meliputi kalangan elite ulama dan fuqaha'. Pemerataan ke arah paham yang menempatkan hukum Islam yang diatur

dalam KHI sebagai hukum perdata yang resmi dan positif, yang memiliki sanksi yang dapat dipaksakan oleh alat kekuasaan negara, merupakan kebutuhan. Inilah yang menjadi salah satu tujuan KHI.

Selain tujuan di atas, fungsi dari terbentuknya KHI di Indonesia setidaknya dapat dilihat dalam tiga hal, yaitu (1) sebagai suatu langkah awal atau sasaran untuk mewujudkan kodifikasi dan unifikasi hukum nasional yang berlaku untuk warga masyarakat, (2) sebagai pegangan bagi para hakim Pengadilan Agama dalam memeriksa dan mengadili perkara-perkara yang menjadi wewenangnya, dan (3) sebagai pegangan bagi para warga masyarakat mengenai hukum Islam yang berlaku baginya yang sudah merupakan hasil rumusan yang diambil dari berbagai kitab kuning yang semula tidak mereka baca secara langsung.

2. Metode perumusan dan karakter KHI

Penyusunan KHI dapat dipandang sebagai suatu proses transformasi hukum Islam dalam bentuk tidak tertulis ke dalam peraturan perundang-undangan. Secara umum, terdapat dua tahapan yang dilalui dalam menyusun hukum Islam positif ini. *Pertama,* tahapan pengumpulan dan studi terhadap bahan baku yang digali dari berbagai sumber. Baik tertulis maupun tidak tertulis. *Kedua,* tahapan perumusan yang didasarkan pada peraturan perundang-undangan yang berlaku dan sumber hukum Islam (al-Qur'an dan Sunnah) khususnya ayat dan teks yang berhubungan dengan substansi KHI.

Tahapan pemilahan dan pengumpulan sumber data dalam penyusunan KHI dilakukan melalui beberapa jalur. *Pertama,* studi terhadap 38 kitab fiqh lintas madzhab yang mencakup 160 masalah hukum keluarga. Kajian literatur kitab-kitab klasik ini dilakukan oleh para pakar di tujuh IAIN. Referensi lain yang menjadi obyek studi, selain kitab fiqh, adalah hasil fatwa yang berkembang di Indonesia, seperti fatwa MUI, putusan

Bahsul Masail NU, putusan Majlis Tarjih Muhammadiyah, dan lain-lain. *Kedua,* wawancara dengan 181 ulama' yang tersebar di sepuluh daerah hukum Pengadilan Tinggi yang ada pada saat itu, yaitu di Aceh, Medan, Padang, Palembang, Bandung, Surakarta, Surabaya, Banjarmasin, Ujung Pandang, dan Mataram. *Ketiga*, telaah terhadap produk pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama yang terhimpun dalam 16 buku. Buku tersebut terdiri dari 4 jenis, yaitu Himpunan Putusan PTA, Himpunan Fatwa Pengadilan, Himpunan Yurisprudensi Pengadilan Agama, dan *Law Report* tahun 1977 sampai tahun 1984. *Keempat*, studi komparatif terhadap hukum keluarga yang berlaku di beberapa negara muslim, seperti Maroko, Mesir, dan Turki.[51]

Tahapan perumusan KHI, secara substansial, dinisbatkan pada sumber hukum Islam, al-Qur'an dan Sunnah, dan secara hierarkis mengacu pada peraturan perundang-undangan yang berlaku. Selain itu, para perumus juga mempertimbangan perkembangan yang ada dalam masyarakat, yaitu dengan mendialogkan hukum Islam secara normatif dengan hukum adat yang hidup dan berjalan bersama masyarakat. Sudah barang tentu dalam konteks ini, aspek-aspek lokal kultural harus diserap sebagai input untuk membuat hukum Islam yang selain memiliki dimensi sakral juga profan.

Kenyataan menunjukkan bahwa *unity and variety*, yakni satu dalam keragaman adalah keniscayaan yang tidak dapat dinegasikan. Dalam hal-hal yang menyangkut fondasi akidah adan keimanan, dunia Islam adalah *unity* (satu). Tetapi dalam hal yang menyangkut penerapan hukum di bidang *ḥuqūq al-'ibād (mu'amalah)*, Islam memiliki corak yang variatif. Karena itu, tidak salah jika dikatakan bahwa KHI dikualifikasi sebagai fiqh Indonesia yang tumbuh dan berkembang sesuai dengan karakter keindonesiaan, walaupun tidak pernah mengurangi apalagi mendistorsi sifat universalitas ajaran Islam.[52]

[51] Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam,* hlm. 36-38.

[52] M. Yahya Harahap, "Materi Kompilasi Hukum Islam: Mempositifkan Abstraksi Hukum

Melihat proses penyusunan, rujukan/sumber, metode, serta pendekatan yang dipakai dalam merumuskan KHI, jelas bahwa terdapat kenyataan yang menyatakan interaksi simbiotik antara hukum Islam dan *political will* dari penguasa (dalam hal ini Orde Baru). Hasil interaksi dari dua paradgima yang berbeda itu merupakan manifestasi politik negara terhadap hukum Islam di Indonesia. Hal ini juga biasa dikatakan sebagai konfigurasi politik hukum Islam dalam *ius constitutum* Indonesia, sebab KHI adalah satu-satunya hukum materiil Islam yang memperoleh legitimasi politik dan yuridis dari negara.

Wajar jika Bustanul Arifin menyebut KHI sebagai fiqh dalam bahasa undang-undang dan sebuah reformasi hukum Islam, selanjutnya HM.Taher Azhari memandangnya sebagai bentuk *tasyri' Islami*, Cik Hasan Basri mengistilahkan KHI dengan hukum substansial bercorak keindonesiaan, serta Marzuki Wahid dan Rumadi menyebutnya sebagai fiqh Islam berwawasan Pancasila, sebagai suatu klasifikasi hukum Islam kontemporer Indonesia.

Lebih lanjut, dalam kajian politik hukum Islam, Marzuki Wahid dan Rumadi menyimpulkan bahwa KHI yang lahir pada era Orde Baru[53] memiliki karakter hukum sebagai berikut: (1) dari perspektif strategi pembentukan hukum, KHI berkarakter semi responsif, (2) dari perspektif materi hukum, KHI memiliki karakter otonom, reduksionistik, dan konservatif, (3) dari perspektif implementasi hukum, KHI bersifat fakultatif (tidak imperatif), dan (4) dari perspektif fungsi hukum, KHI memiliki fungsi regulatif dan legimitatif.[54]

Islam, dalam Cik Hasan Bisri (ed.), *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Logos, 1999), hlm. 44.

[53] Berdasarkan hasil studi yang dilakukan, ditemukan bahwa terdapat empat faktor dominan yang memengaruhi politik hukum Islam dalam pembentukan KHI, yaitu (1) ideologi Pancasila, (2) visi pembangunanisme, (3) dominasi negara atas masyarakat, dan (4) wawasan pembangunan hukum nasional, yaitu wawasan nusantara, wawasan kebangsaan, dan wawasan bhinneka tunggal ika. Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LkiS, 2001), hlm. 155.

[54] *Ibid*., hlm. 158-183.

BAB III
PENDEKATAN PROGRESIF
Nalar Hukum Islam Pasca KHI

PADA awal abad 21 ini, perkembangan pemikiran Islam di Indonesia mungkin tampil dengan wajah yang sedikit berbeda. Geliat pemikiran keislaman itu dimunculkan melalui kelompok-kelompok diskusi atau jaringan. Jaringan tersebut sebagian besar dimotori oleh kalangan intelektual muda, sebut saja JIL (Jaringan Islam Liberal) dan JIMM (Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah). Eksistensi dan peran kelompok-kelompok ini sangat besar dalam meramaikan diskursus pemikiran keislaman di Indonesia. *Mainstream* ideologi jaringan ini adalah menghadirkan Islam sebagai agama pembebas, yang membumi dan menghargai kearifan lokal serta yang berpihak pada nilai-nilai kemanusiaan yang universal.

Sebagai agama yang hidup di tengah umat, wawasan pemikiran keislaman dan keagamaan umat Islam mengalami perubahan di sana sini, karena tantangan, peluang dan hambatan yang dihadapi sudah berubah bentuknya.[1] Agaknya tidak sepenuhnya tepat untuk mengatakan bahwa tantangan

[1] Dalam era globalisasi ilmu dan budaya, hampir semua sendi-sendi kehidupan umat manusia mengalami perubahan yang amat dahsyat, instutusi sosial-kemasyarakatan, kenegaraan, keluarga, bahkan tidak terkecuali institusi dan pemikiran kegamaan tidak luput dari pengaruh arus globalisasi itu. Sebagai konsekuensinya, idiom, kosakata, pertanyaan yang mendasar, falsafah hidup, keprihatinan, pemikiran dan gagasan, pola tingkah laku, dan mekanisme kerja, semuanya ikut berubah. Pada saat yang sama, pengetahuan manusia tentang realitas jagat raya ini baik yang menyangkut dunia fisika, kosmologi juga berkembang pesat sesuai dengan tingkat laju pertumbuhan dan perkembangan laboratorium ilmu pengetahuan baik dalam bidang astronomi, biologi, bioteknologi dan lain-lainnya. Perubahan

dan peluang yang dihadapi muslim Indonesia sekarang, terutama dalam hal wawasan pemikiran keagamaan adalah sama saja, atau tidak mengalami perubahan, sehingga perlu diadakan peninjauan ulang, reorientasi, modifikasi, penajaman atau pengurangan pada bagian-bagian tertentu.

Dampak positif dari munculnya pemikiran individual dalam berbagai bentuknya tersebut adalah bahwa khazanah pemikiran keislaman di Indonesia semakin menyediakan banyak pilihan.[2] Kenyataan ini secara tidak langsung sekaligus mendorong munculnya pluralitas pemikiran. Dengan munculnya beragam pemikiran individual, maka pluralitas pemikiran tersebut terasa lebih semarak. Paling tidak, kondisi ini memberi alternatif pemikiran yang majemuk.

Kecenderungan intelektual yang berbeda, apakah motifnya untuk mengetahui makna doktrin yang sebenarnya, yang secara literer terekspresikan dalam teks, atau untuk mengetahui prinsip-prinsip umum dari suatu doktrin, di luar ekspresi literer dan tekstualnya.[3] Upaya untuk memahami Islam dapat berujung pada pemahaman yang beragam mengenai suatu doktrin. Oleh karenanya, kendati setiap muslim menerima prinsip-prinsip umum yang tertuang dalam Islam, pemahaman mereka tentang ajaran Islam diwarnai perbedaan.

Munculnya berbagai aliran (mazhab) dalam lapangan fiqh, teologi, filsafat, dan lain-lain dalam Islam, misalnya, menunjukkan bahwa ajaran-ajaran Islam *multiinterpretatif*, banyak

---

tingkat pertumbuhan perekonomian suatu bangsa juga ikut merubah cara pandang bangsa tersebut terhadap realitas dunia. Dalam pada itu, mustahil rasanya jika corak dan nuansa pemikiran kegamaan dan keislaman tidak ikut berubah seiring dengan arus perubahan yang terjadi. Lihat M. Amin Abdullah, "Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama: Reorientasi Wawasan Pemikiran Keislaman", dalam Yunahar Ilyas dkk (ed), *Muhammadiyah dan NU Reorientasi Wawasan Keislaman*, (Yogyakarta: Kerjasama LPPI UMY, LKPSM NU dan PP. al-Muhsin, 1994), hlm. 170.

[2] Ada sejumlah faktor yang memengaruhi dan membentuk pemahaman kaum muslim terhadap Islam. Situasi sosiologis, kultural, dan intelektual, atau apa yang disebut Arkoun sebagai estetika penerimaan *(aesthetics of reception)*, sangat berpengaruh dalam menentukan bentuk dan isi pemahaman.

[3] Michael T. Gibbons, *Interpreting Politics* (New York: New York University Press, 1987), hlm. 31.

penafsiran. Watak kemajemukan interpretasi ini telah berperan sebagai dasar dari kelenturan Islam dalam sejarah. Hal yang demikian itu, juga mengisyaratkan keharusan pluralisme dalam tradisi Islam. Sebagaimana telah dikatakan oleh banyak pihak, bahwa Islam tidak dapat dan tidak seharusnya dilihat secara monolitik.

Fenomena ini sangat kuat terlihat dalam ranah diskursus wacana hukum Islam. Kajian-kajian yang muncul merupakan bagian dari respon para intelektual dalam menyahuti realitas masyarakat yang multikultur dan multireligius, terutama dalam bidang hubungan antaragama yang tergolong sensitif dan tidak mudah diselesaikan kecuali adanya kesediaan pemeluknya untuk saling mengerti dan memahami.[4] Di beberapa negara muslim yang baru menjalankan eksperimentasi demokrasi, kelompok-kelompok non-muslim seringkali dipandang sebelah mata dan belum mendapat perlakuan yang sewajarnya. Mereka masih dipandang sebagai "warga kelas dua", meskipun secara simbolik eksistensi mereka diakui.[5] Memang, masih ada semacam ganjalan di kalangan umat Islam untuk menerima kehadiran mereka sepenuh hati.[6] Ini biasanya menyangkut keyakinan teologis yang seolah-olah *taken for granted*, yaitu bahwa orang-orang non-muslim adalah orang-orang musyrik yang menyimpang dari keimanan monoteis yang digariskan Allah dan Nabi-Nya.

---

[4] Ketegangan hubungan antaragama tentu saja bertalian dengan berbagai faktor yang saling berhubungan secara ruwet. Ada atau tidak adanya keserasian hidup antara pemeluk berbagai agama yang berbeda banyak ditentukan oleh faktor-faktor keagamaan, kesejarahan, kenegaraan, politik, kemasyarakatan, ekonomi, dan lain-lain. Nurcholish Madjid, "Dialog Agama-Agama dalam Perspektif Universalisme al-Islam", dalam *Passing Over,* Ed. Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 6.

[5] Muhammad al-Fayyadl, "Menimbang Fikih Lintas Agama", dalam http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=453 diakses pada 3 April 2004.

[6] Di zaman-zaman kebesaran Islam, persoalan hubungan antaragama yang paling gawat terdapat di kalangan bangsa-bangsa yang mayoritas bukan Muslim. Umat Islam di mana saja menjadi lebih sensitif lagi terhadap kenyataan ini, karena jika terdapat komunitas Muslim di negeri-negeri yang mayoritas bukan Muslim dengan kesenjangan dan ketidakserasian hubungan antaragama itu maka yang paling menderita kezaliman agama ialah kaum Muslim. Sebaliknya, minoritas-minoritas bukan Muslim di dunia mendapati bahwa kehidupan beragama yang paling aman dan damai ada di kalangan mayoritas Muslim. Kini, keadaan yang baik itu sangat umum. Nurcholish Madjid, "Dialog Agama-Agama," hlm. 6.

Keyakinan semacam ini merembes pada penafsiran hukum atas ayat-ayat al-Quran yang membicarakan status orang-orang non-muslim. Para fuqaha' hampir seluruhnya sepakat bahwa ada beberapa hal dalam fiqih yang tidak dapat dikompromikan dengan kalangan non-muslim, seperti kasus nikah antaragama dan harta warisan bagi keluarga yang tak seagama. Dalam hal ini, non-muslim tidak diperbolehkan berhubungan dengan umat muslim karena perbedaan agama. Sementara itu, ada pula *masā'il fiqhiyyah* di mana baik umat muslim maupun non-muslim diperlakukan sejajar dan mendapat perlakuan hukum yang sama, seperti persoalan zakat dan kewajiban menaati penguasa (*ulī al-amr*).

Para fuqaha' tidak menyamakan status hukum semua orang non-muslim. Mereka menetapkan kategori-kategori tertentu yang memilah antara kaum non-muslim yang *ahl al-kitāb* maupun non-muslim yang sepenuhnya musyrik. Sayangnya, kategorisasi itu -untuk konteks sekarang- belum cukup memadai untuk mewadahi pluralitas dan menjamin hubungan yang efektif dan egaliter antara kaum muslim dan non-muslim sendiri.

Ada dua alasan mendasar yang melatari. *Pertama,* kategori apakah seorang non-muslim musyrik atau bukan yang dibuat para fuqaha' masih didominasi oleh asumsi teologi skolastik yang melihat keimanan atau akidah orang-orang non-muslim, tak terkecuali kelompok *ahl al-kitāb*, sebagai bentuk penyimpangan (deviasi) dari kebenaran Islam dan karena itu perlu "diluruskan".[7] *Kedua,* kategorisasi semacam ini telah mengabaikan munculnya komunitas-komunitas keberagamaan yang lebih kompleks dan beragam daripada sekadar pembedaan antara *ahl al-kitāb* (Yahudi-Nasrani) dan

[7] Penyimpangan dari kebenaran Islam dengan cara menutupi nikmat dan kebenaran, baik kebenaran dalam arti Tuhan (sebagai sumber kebenaran) maupun kebenaran dalam arti ajaran-ajaran-Nya yang disampaikan melalui Rasul-Nya dalam terminologi ilmu akidah disebut dengan *kufr*. *Kufr* memiliki banyak tingkatan, yaitu (1) *kufr* ingkar, (2) *kufr* juhud, (3) kafir munafiq *(kufr nifāq),* (4) *kufr* syirik, (5) *kufr* nikmat, (6) kafir murtad, dan (7) kafir ahli kitab. Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr dalam al-Qur'an,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 31.

musyrik yang dibuat para fuqaha' abad pertengahan.

Selain itu, menurut al-Jabiri, fiqih yang dikonstruksi para ulama terdahulu tidak hanya menutupi masa depan atau masa setelah fiqih tersebut dikodifikasi, melainkan juga tidak mengakomodasi tradisi yang berkembang pada masa-masa sebelumnya.[8] Hal itu terjadi karena fiqih ibarat pendulum yang tidak secara tegas melakukan dialektika epistemologis. Fiqih hanya dijadikan upaya untuk memapankan kepatuhan dan ketundukan terhadap sebuah aliran dan madzhab tertentu.[9]

Faktor terpenting yang menyebabkan kebekuan pemahaman tersebut adalah kecenderungan untuk mengagungkan suatu masa tertentu sebagai masa yang paling Islami. Padahal, fiqih dan ushul fiqih semestinya terus berkembang dalam menghadapi tantangan realitas kehidupan modern.[10] Fleksibilitas struktur fundamental hukum Islam ini tidak diimbangi dengan produktifitas pemahaman substantif melalui metode ijtihad. Akibatnya, tradisi ilmu-ilmu keislaman, khususnya hukum Islam, pasca abad 10 M cenderung *legal-formalistic* dan *stagnant*. [11] Situasi ini menjadi semakin parah ketika teks-teks interpretatif hukum Islam dijadikan teks otoritatif.[12]

---

[8] Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Takwīn al-'Aql al-'Araby* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1994), hlm. 98.

[9] Nurcholish Madjid, dkk., *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2004), hlm. 3.

[10] Ushul fiqih menempati posisi sentral dalam studi keislaman, sehingga sering kali disebut sebagai *the queen of Islamic sciences.* Baca Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law* (Pakistan: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1945), hlm. 1; Akh Minhaji, "Reorientasi Kajian Ushul Fiqh" dalam *al-Jāmi'āh* Volume 63 tahun 1999, hlm. 15. Sebelum adanya pembakuan oleh al-Syafi'i dalam *al-Risālah*, qiyas belum dalam formulasi yang baku, ia masih dalam bentuknya yang bebas sebagai suatu penalaran liberal dalam menentukan suatu hukum *(reasoning)*. Pada masa al-Syafi'i dan ulama' *ushul* setelahnya, qiyas menjadi teori penalaran yang ketat, baku, dan kaku, sehingga sudah tidak menjadi penalaran hukum yang bebas dan aktual karena terpengaruh filsafat Yunani, khusunya sillogisme logika Aristoteles. Akibatnya, qiyas menjadi penalaran hukum yang tunduk di bawah bayang-bayang teks agama, yakni al-Qur'an, al-Sunnah, dan Ijma'. Lihat Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (New Delhi: Adam Publisher &Distributor, 1994), hlm. 137.

[11] Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 4.

[12] Beberapa sarjana cenderung menyejajarkan interpretasi teks yang bersifat spekulatif atau tidak masuk akal dengan otoritarianisme epistemologis. Joseph Vining, seperti dikutip

Karena itu, sudah menjadi keniscayaan jika fiqih mesti melakukan tafsiran ulang atas sumber-sumber normatif yang melahirkan ambivalensi di kalangan umat muslim dalam menyikapi orang-orang non-muslim, sekaligus mengangkat pesan universal Islam yang pada dasarnya senada dengan kebenaran yang diyakini oleh agama-agama lain di luar Islam. Upaya ini sangat bergantung pada kepedulian fuqaha' untuk mencari solusi alternatif agar fiqih juga bisa berbicara banyak dan berperan dalam menciptakan hubungan antaragama yang harmonis dan toleran.

Berangkat dari latar ini, muncullah pemikiran hukum Islam yang liberatif dan progresif. Sebagai contoh, sebut saja *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* yang digagas oleh Yayasan Wakaf Paramadina bekerjasama dengan The Asia Foundation, *Fiqih Progresif: Menjawab Tantangan Modernitas* yang dimotori oleh Forum Komunikasi Kader Ulama' (FKKU) MUI DKI Jakarta, *Fiqh Kewarganegaraan: Intervensi Agama-Agama terhadap Masyarakat Sipil* yang diusung oleh PB PMII.

Beberapa pertanyaan yang biasa muncul dalam pemikiran ini adalah, *pertama,* bagaimana fiqih hubungan antaragama direkonstruksi? *Kedua,* bagaimana fiqih menyikapi hak minoritas? *Ketiga,* bagaimana fiqih menyikapi kekerasan yang mengatasnamakan agama? *Keempat,* bagaimana fiqih menyikapi konsep kewarganegaraan?

Sebagai ilustrasi, salah satu pembahasan dalam Fiqh Lintas Agama menjelaskan bahwa fiqih memerlukan pijakan keimanan yang menggambarkan keutuhan dimensi-dimensi keberagamaan. Fiqih yang inklusif dan pluralis pasti lahir dari teologi dan paham keimanan yang pluralis pula. Untuk

---

Abou el-Fadl menyatakan bahwa meskipun ada kebutuhan untuk menganut sebuah keyakinan bersama terhadap sebuah sistem sebelum melakukan upaya interpretasi, yang otoriter adalah "sebentuk dengan taklid buta", sementara yang otoritatif adalah melakukan "pilihan terbaik berdasarkan rasion". Khaled M. Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women,* terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 204.

mengembangkan pijakan teologi pluralis dibutuhkan suatu pemahaman dan kesadaran akan keragaman kebenaran yang dibawa oleh para nabi utusan Tuhan.[13]

Karena itu muncul sebuah tesis yang perlu dipegang teguh dalam konteks hubungan antaragama.

> "Fiqih hubungan antaragama yang sesuai dengan teologi pluralis adalah fiqih pluralis. Fiqih eksklusivis tidak sesuai dengan teologi pluralis. Fiqih eksklusivis sesuai hanya dengan teologi eksklusivis. Itulah sebabnya mengapa fiqih lama yang ekslusivis tidak mampu menjawab masalah-masalah keagamaan dalam hubungan antaragama di dunia dan masyarakat sekarang ini, yang kesadaran pluralis anggota-anggotanya semakin meningkat. Fiqih yang sesuai dengan situasi ini adalah fiqih pluralis, yang mampu menjawab masalah-masalah keagamaan itu.[14]

Problem kemanusiaan kontemporer meniscayakan sebuah pembaruan fiqih. Untuk melakukan pembaruan itu dapat dilakukan pada beberapa level, yaitu: *Pertama,* pembaruan pada level metodologis. Pembaruan model ini memiliki kesamaan dengan pembaruan yang dilakukan oleh ulama' fiqih lain melalui interpretasi terhadap teks-teks fiqih secara kontekstual, bermadzhab secara metodologis, dan verifikasi antara ajaran yang pokok *(uṣūl)* dan cabang *(furū')*. Pembaruan pada level ini tidak mesti membabat habis akar-akar fiqih klasik, melainkan melakukan kontekstualisasi dan verifikasi.[15]

Kedua, pembaruan pada level etis. Khazanah fiqih yang berkembang dalam masyarakat seakan-akan menyediakan sesuatu yang baku, akibatnya produk fiqih adalah produk yang formalistik dan legalistik. Di sini, perlu pembaruan fiqih yang

---

[13] Nurcholish Madjid, dkk., *Fiqih Lintas Agama*, hlm. 17-18.

[14] *Ibid.,* hlm. 65.

[15] Untuk melakukan pola ini diperlukan dua langkah elemental; *pertama*, melakukan dekonstruksi *(al-qaṭī'ah al-ma'rafiyyah)* dengan melakukan pembacaan kritis untuk mengungkap "kepentingan dan ideologi" di balik konsepsi fiqih yang ada dalam teks. *Kedua*, melakukan rekonstruksi *(al-tawāṣul al-ma'rafy)* sebagai upaya kontekstualisasi konsep fiqih tersebut dengan problem kemanusiaan kontemporer. Dalam konsep hubungan antaragama misalnya, fiqih harus mempertimbangkan faktor keragaman masyarakat dan harus memberikan perhatian yang lebih terhadap non-muslim. *Ibid.,* hlm. 13.

lebih bernuansa sosial etis. Fiqih tidak sekadar membahas hukum halal-haram, melainkan membahas tujuan hukum *(maqāṣid al-syarī'ah)*.[16] *Ketiga,* pembaruan pada level filosofis. Pada level ini, fiqih terbuka terhadap filsafat dan teori-teori sosial kontemporer. Ini penting agar fiqih dapat memotret realitas sosial secara komprehensif.[17] Contoh yang tepat dalam hal ini adalah fiqih terhadap konsep kewarganegaraan dan demokrasi.[18]

A. Munculnya CLD KHI: Kritik atas KHI

Disadari bahwa *naṣ* (wahyu) bersifat terbatas dan statis, sementara persoalan yang timbul akan selalu berkembang. Karena itu, Ibnu Rusyd dalam *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid* menyatakan bahwa:

> ان الوقائع بين اشخاص الأناسى غير متناهية والنصوص والافعال والاقرارات متناهية ومحال ان يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى
>
> *Persoalan-persoalan kehidupan masyarakat tidak terbatas jumlahnya, sementara jumlah nas (baik al-Qur'an dan al-Hadits) jumlahnya terbatas. Oleh karena itu, mustahil sesuatu yang terbatas jumlahnya dapat menghadapi sesuatu yang tidak terbatas.*[19]

Perkembangan sejarah sosial-ekonomi-politik tidak berjalan linear. Realitas sosial dalam konteks kekinian menunjukkan perkembangan yang semakin luas dan terbuka. Pem-

---

[16] Dalam hal ini, Wael B. Hallaq misalnya mengatakan: "Each legal and ethical inquiry will have two diametrically opposite views of either affirmation or negation. Those who approve and declare these prastices premissible would do so on the basis of either social necessity *(ḍarūrah)* or public benefit *(maṣlaḥah).* Lihat Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 219.

[17] *Ibid.,* hlm. 14.

[18] Budi Setiawan, "Warga Negara dalam Intervensi Agama" dalam M. AS. Hikam, *Fiqih Kewarganegaraan (Intervensi Agama-Agama terhadap Masyarakat Sipil)* (Jakarta: PB PMII, 2000), hlm. 53.

[19] Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* (Semarang: Toha Putra, t.t.), hlm. 2.

bagian wilayah kerja antar kedua jenis kelamin; laki-laki dan perempuan, suami dan istri tidak lagi mengikuti alur dan irama yang tetap. Kini keduanya dapat bergerak pada wilayah yang sama. Perempuan tidak melulu berkutat pada kerja domestik sedang laki-laki pada ranah publik. Jika demikian, fungsi ekonomi keluarga tidak hanya menjadi monopoli laki-laki atau suami, melainkan juga perempuan atau istri. Fakta-fakta perubahan itu semakin cepat dan mempengaruhi pola hubungan antar manusia.[20]

Perubahan ini juga dilatarbelakangi oleh semakin terbukanya akses perempuan dalam dunia pendidikan. Kenyataan ini meniscayakan kenyataan bahwa intelektualitas dan kecerdasan perempuan tidak selalu di bawah laki-laki. Dengan begitu, klaim superoritas laki-laki sebagai sesuatu yang kodrati dan yang tetap tidak bisa berubah, telah tertolak dengan sendirinya.[21]

Pertanyaannya, apakah harus mempertahankan aturan hukum Islam[22] secara ketat, sehingga membiarkan perkembangan dan perubahan sosial tanpa perlu ada upaya hukumnya? Atau, keadaan sosio-kultural yang sudah sangat cepat

---

[20] Husein Muhammad, "Counter Legal Draft: Merespon Realitas Baru" dalam Ridwan, *Membongkar Fiqh Negara: Wacana Keadilan Gender dalam Hukum Keluarga Islam* (Yogyakarta: Unggun Religi, 2005), hlm. 209-210.

[21] Diakui bahwa akses perempuan terhadap pendidikan telah meningkat kendati perbedaan akses laki-laki dan perempuan di bidang ini masih belum cukup signifikan. Sebagai contoh, rasio kelulusan perempuan terhadap laki-laki di sekolah lanjutan tingkat atas 92,8 persen pada tahun 2002. Rasio buta huruf pada tahun 1999 adalah 5,3 persen perempuan dan laki-laki 2,7 persen. Perempuan juga menempati jumlah terbesar yang belum pernah sekolah dibandingkan laki-laki dari penduduk usia 24 tahun ke atas, yaitu perempuan 17,395 persen, laki-laki 7,68 persen. Intinya, jika pendidikan setingkat Sekolah Dasar maka jumlah yang mengecap pendidikan tersebut setara antara laki-laki dan perempuan, namun makin tinggi, makin sangat besar perbedaannya. Misalnya jumlah lulusan perguruan tinggi lebih besar jumlah laki-laki dibanding perempuan. Walaupun di beberapa tempat ternyata yang meraih angka kelulusan terbaik adalah perempuan. Diakses dari http://www.fajar.co.id/news.php?newsid=17365, pada tanggal 25 Februari 2006.

[22] Term hukum Islam biasanya digunakan secara umum untuk merujuk pada aspek-aspek hukum syari'ah. Pasca kemerdekaan dari tekanan kolonialisme di sebagian besar negara Islam, pengertian hukum Islam ini menjadi spesifik dan terbatas hanya merujuk pada masalah-masalah hukum keluarga. Abdullah Ahmed an-Nai'm, "Shari'a and Islamic Family Law Transition and Transformation" dalam *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book*, editor Abdullah Ahmed an-Na'im (London: Zed Book, 2002), hlm. 2.

dan banyak perubahannya itu harus diberi hukum yang sama dengan ketika hukum itu pertama kali ditemukan, baik oleh ulama perseorangan maupun oleh madzhab?[23]

Bersamaan dengan maraknya iklim wacana pembaruan hukum keluarga di dunia Muslim sejak abad 20, Tim PUG pada Senin, 4 Oktober 2004 mengeluarkan CLD KHI[24] yang selama ini sering digunakan sebagai rujukan oleh para hakim Pengadilan Agama.[25] Di dalam CLD tersebut, khususnya menyangkut hukum perkawinan terdapat sejumlah perubahan penting, seperti pengertian perkawinan, wali nikah, pencatatan, batas usia perkawinan, mahar, kawin beda agama, poligami/poliandri, hak cerai istri dan rujuk, 'iddah, ihdad, pencari nafkah, perjanjian perkawinan, nusyuz, hak dan kewajiban suami istri, waris beda agama, bagian anak laki dan perempuan, wakaf beda agama, anak di luar perkawinan, aul dan radd, dan sebagainya.[26]

Gagasan CLD KHI ini kemudian mendapat respon yang beragam dan memunculkan sejumlah kontroversi. Bagi sebagian pendapat, KHI yang sudah ada tidak perlu direvisi

---

[23] Di sinilah lalu muncul pembahasan mengenai reinterpretasi teks, redefinisi bermadzhab, ijtihad kembali, dan sebagainya. Kebanyakan ulama' menghendaki adanya hukum Islam yang mampu memberi jawaban dan solusi terhadap perubahan sosial. A. Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 31-32.

[24] Lihat Eko Bambang S., "Pokja Pengarusutamaan Gender Depag Keluarkan *Counter Legal Draft* KHI", dalam http://www.jurnalperempuan.com/ yjp.jpo/?act=berita%7C-179%7CX diakses tanggal 7 September 2005.

[25] KHI merupakan kumpulan materi hukum Islam yang disusun dalam bahasa undang-undang oleh Tim Proyek "Pembangunan Hukum Islam Melalui Yurisprudensi" kerjasama Departemen Agama dan Mahkamah Agung sejak tahun 1985-1991. Ada tiga bidang hukum Islam dalam KHI yang terumuskan ke dalam 229 pasal, yakni hukum perkawinan 170 pasal, hukum kewarisan 44 pasal, dan hukum perwakafan 15 pasal. Dalam kenyataan yuridis, KHI merupakan satu-satunya materi hukum Islam yang dijustifikasi oleh negara (menjadi hukum positif) melalui Instruksi Presiden (Inpres) Nomor 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam. Abdul Gani Abdullah, *Pengantar Kompilasi Hukum Islam Dalam Tata Hukum di Indonesia,* (Jakarta: Gema Insani Pres, 1994), hlm. 62; Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia,* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1992), hlm. 15; Cik Hasan Bisri (ed), *Kompilasi Hukum Islam dan Pengadilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), hlm. 1-3.

[26] *Kompas*, Senin, 11 Oktober 2004.

kembali, karena sudah cukup bagus.[27] Sejumlah pandangan lainnya melihat bahwa KHI yang sudah ada itu memang perlu untuk diperbaharui seiring dengan perkembangan jaman. Dalam pandangan ini setiap teks perlu ada pembaruan, kalau tidak teks itu akan ditinggalkan oleh masyarakat.

Pengkajian, penelitian, dan perumusan ulang terhadap terhadap KHI yang dilakukan oleh Tim PUG[28] tersebut didasarkan pada alasan utama bahwa KHI secara eksistensial maupun substansial dipandang tidak lagi memadai dalam menyelesaikan pelbagai problem keummatan yang cukup kompleks.[29] KHI memiliki kelemahan pokok justru pada rumusan visi dan misinya. Beberapa pasal di dalamnya misalnya, riil bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam seperti yang banyak diungkap secara literal oleh al-Quran, yaitu prinsip persamaan *(al-musāwah)*, persaudaraan *(al-ikhā')*, keadilan *(al-`adl)*, kemaslahatan, penegakan HAM, pluralisme *(al-ta'addudiyah)*, dan kesetaraan jender. Ditemukan sejumlah pasal di dalam KHI yang bias jender.[30] Pasal-pasal ini harus dihapus agar marjinalisasi dan diskriminasi terhadap perempuan tidak terlembagakan secara formal dalam regulasi perundangan.[31]

---

[27] Nabilah Lubis, Guru Besar UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, mengatakan bahwa KHI masih sangat relevan dan tetap dapat mengakomodir kepentingan umat. Ketentuan-ketentuan yang terdapat di dalamnya juga sudah sejalan dan sesuai dengan syariat Islam. Nabilah Lubis, "Peran Suami-Istri Sama dalam Perkawinan" dalam *Dialog Jum'at Republika*, Jum'at, 24 Juni 2005.

[28] Tim yang diketuai oleh Siti Musdah Mulia ini beranggotakan 11 orang yaitu Siti Musdah Mulia, Marzuki Wahid, Abdul Moqsith Ghazali, Anik Farida, Saleh Partaonan, Ahmad Suaedy, Marzani Anwar, Abdurrahman Abdullah, KH. Ahmad Mubarok, Imam Nakhoi, Amirsyah Tambunan, dan Asep Taufik Akbar. Tim Forum, "Poligami, Jangan...Kawin Kontrak, Silakan..." dalam Majalah FORUM Keadilan, No. 26, 24 Oktober 2004, hlm. 15.

[29] Tim Pengarusutamaan Gender, *Pembaruan Hukum Islam:* Counter Legal Draft *Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Depag RI, 2004), hlm. 7.

[30] Menurut Musdah Mulia, contoh dari pasal yang bias gender adalah tentang kedudukan suami-istri yang diatur dalam pasal 79 KHI. Dalam pasal tersebut dijelaskan bahwa suami adalah kepala keluarga dan istri adalah ibu rumah tangga. Jika dicermati lebih jauh, pasal ini telah berhasil membakukan peran domestik rumah tangga pada perempuan. Perempuan hanya bekerja di wilayah domestik, sementara laki-laki selalu di luar. Laki-laki adalah pemimpin, sementara perempuan adalah yang dipimpin. Lihat http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=408, diakses tanggal 7 September 2005.

[31] Abd Moqsith Ghazali, "Argumen Metodologis CLD KHI", dalam KOMPAS, Senin, 7 Maret 2005.

Selain itu, dari perspektif sejarah, KHI merupakan produk kebijakan pemerintah yang proses penyusunannya didasarkan pada hukum normatif Islam, terutama fikih madzhab Syafi'i. Oleh karenanya, KHI tampil dalam wajah yang tidak akrab dengan hukum-hukum nasional dan internasional yang memiliki komitmen kuat pada tegaknya masyarakat yang egaliter, pluralis, dan demokratis. Bahkan disinyalir oleh sejumlah pemikir muslim, alih-alih menjadi landasan agama untuk demokratisasi, KHI sendiri dalam beberapa pasalnya justru mengandung potensi sebagai penghambat laju gerak demokrasi.[32]

Implikasi lebih jauh, KHI terkesan tidak paralel dengan produk perundang-undangan, baik hukum nasional maupun internasional yang telah diratifikasi. Dalam konteks Indonesia, KHI sebagai Inpres Nomor 1 Tahun 1991 berseberangan dengan produk hukum nasional seperti Undang-Undang (UU) No. 7/1984 tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan, UU No. 39/1999 tentang HAM yang isinya sangat menekankan upaya perlindungan dan penguatan terhadap perempuan. Dalam konteks internasional, juga bertentangan dengan Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan (CEDAW) yang telah diratifikasi, dan beberapa instrumen penegakan dan perlindungan HAM lain seperti Deklarasi Universal HAM (1948), Kovenan Internasional tentang Hak-hak Sipil dan Politik (1966), dan lain-lain.[33]

Menurut Tim PUG, membaca pasal demi pasal dalam KHI dari sudut pandang sosiologi tampak bahwa konstruksi hukum KHI belum dikerangkakan sepenuhnya dari sudut pandang masyarakat Islam Indonesia, tetapi lebih mencerminkan penyesuaian fikih Timur Tengah dan dunia Arab lain. KHI tidak betul-betul merepresentasikan kebutuhan dan keperluan umat Islam Indonesia, akibat tidak digali seksama

[32] Tim Pengarusutamaan Gender, *Pembaruan Hukum Islam,* hlm. 9.
[33] *Ibid.*

dari kearifan lokal masyarakat Indonesia.[34]

Adapun dari perspektif politik hukum, Tim PUG menegaskan bahwa KHI setidaknya memiliki empat karakter hukum yang spesifik sebagai akibat logis dari pengaruh politik hukum pada masanya. Karakter-karakter tersebut antara lain: *Pertama,* dari perspektif strategi pembentukan hukum, KHI berkarakter semi-responsif, yakni proses pembentukannya dikuasai oleh pihak yudikatif (MA) dan eksekutif (Depag RI), sementara pihak legislatif (DPR) selaku perwakilan formal rakyat Indonesia tidak dilibatkan. Perwakilan masyarakat muslim (MUI dan cendekiawan muslim di IAIN) berada pada posisi *peripherial*. *Kedua,* dari perspektif materi hukum, KHI berkarakter otonom, reduksionistik, dan konservatif. Artinya, materi hukum Islam pada KHI secara substansial diakui sebagai *fiqh* (yurisprudensi Islam), namun hanya sebagian kecil materi hukum yang dilegislasikan (perkawinan, kewarisan, dan perwakafan) dengan formulasi bahasa dan pokok masalah yang tidak adaptif dan inovatif. *Ketiga*, dari perspektif implementasi hukum, KHI berkarakter fakultatif, yakni tidak secara *a priori* harus ditaati dan bisa memaksa setiap warga negara, untuk melaksanakan ketentuan KHI. *Keempat*, dari perspektif fungsi hukum, KHI berkarakter regulatif dan legitimatif, yakni ketentuan hukumnya lebih bersifat teknis prosedural dan praktis operasional daripada strategis konseptual dan teoritik. Selain itu, aturan-aturan hukumnya cenderung melakukan pembenaran terhadap ketentuan hukum positif sebelumnya dan institusi-institusi bentukan negara, seperti KUA, PPAIW, Pengadilan Agama, dan lain-lain. Tegasnya, hukum Islam dalam KHI telah bergeser dari otoritas hukum agama (*divine law*) menjadi otoritas hukum negara (*state law*).[35]

Sedangkan tujuan dari perumusan CLD KHI ini adalah menawarkan rumusan (baru) syariat Islam yang sesuai

[34] *Ibid.*
[35] *Ibid*., hlm. 11.

dengan kehidupan demokrasi dan mencerminkan karakter yang *genuine* kebudayaan Indonesia sebagai alternatif dari tuntutan formalisasi syariat Islam yang *kaffah* pada satu sisi dengan keharusan menegakkan demokrasi dalam *nation-state* Indonesia pada sisi yang lain.[36]

B. Pendekatan CLD KHI

Gagasan munculnya CLD KHI ini merupakan hasil dari telaah yang serius dan mendalam serta pembacaan kritis terhadap pasal-pasal dalam KHI. Pengkajian terhadap KHI ini menggunakan enam perspektif utama, yaitu:

1. Pluralisme *(al-ta'addudiyyah).*

Dalam pandangan Abd. Moqsith Ghazali, bahwa sebagian kalangan di dalam Islam telah menempatkan syari'at bukan sebagai jalan atau sarana (*wasilah*) tersebut, melainkan sebagai tujuan (*ghayah*) dan titik akhir. Syari'at kemudian tampil sebagai parameter dan arah yang mesti dituju dari seluruh kerja-kerja intelektual dan perubahan masyarakat. Penyikapan seperti ini berimplikasi pada upaya-upaya pemutlakan dan sakralisasi syari'at dalam Islam. Syari'at telah dipandang sebagai sebuah cetak biru baku yang tidak boleh berubah dan kedap kritik. Maka, yang mungkin bagi umat Islam mutakhir bukan memodifikasi syariat Islam zaman lampau sesuai konteks ruang dan waktu yang dinamis, melainkan mengimplementasikannya bahkan mendesakkannya dalam masyarakat.[37]

Cara pandang seperti itu kiranya tidak bisa dipertahankan lagi mengingat karena tiga hal. *Pertama*, tantangan kehidupan kontemporer jauh terasa lebih kompleks dibanding tantangan zaman lampau. Jika melihat sejarah, maka akan tiba pada suatu simpul bahwa syari'at Islam zaman terdahulu

[36] *Ibid*., hlm. 4.

[37] Abd. Moqsith Ghazali, "Merubah Paradigma Teologi Islam", makalah disampaikan pada diskusi PSI-UII, 13 Oktober 2003.

tersusun dalam masyarakat tradisonal Arab dengan segala kebersahajaannya. Dengan demikian, syari'at Islam yang dimunculkan juga tampak sederhana. *Kedua*, struktur masyarakat Indonesia tidaklah setangkup belaka dengan struktur masyarakat Arab, pada ruang mana syari'at Islam pertama kalinya terangkai. Masyarakat Indonesia berbeda dengan masyarakat Arab bukan hanya dari struktur dan stratifikasi sosial kemasyarakatan yang menyertainya melainkan juga dari kultur dan budaya yang mengiringinya. Tidak sebagaimana tanah Arab yang tegak dalam etnis yang terbatas, maka Indonesia hidup dalam hitungan etnis yang gegantis dengan segala kelengkapan budayanya yang beragam. Tentu saja perbedaan kultur dan budaya dari kedua belahan bumi ini meniscayakan adanya perbedaan metode atau syari'at dalam melabuhkan nilai-nilai prinsip Islam.

2. Nasionalitas *(muwāṭanah)*.

Telah maklum bahwa sebagai sebuah negara, Indonesia dibangun bukan atas satu komunitas agama saja dan bukan atas satu ideologi keagamaan tertentu. Warga negara Indonesia diikat oleh basis nasionalitas. Dengan nalar demikian, Indonesia tidak mengenal adanya warga negara kelas dua. Umat non-Islam tidak dapat dikatakan sebagai *dzimmi* atau *ahl al-dzimmah* dalam pengertian fikih politik Islam klasik. Oleh karena itu, dalam konteks perumusan hukum Islam bercorak keIndonesiaan,[38] menjadikan nasionalitas sebagai salah satu

[38] Gagasan merumuskan hukum Islam ala Indonesia ini sebenarnya sudah lama ditawarkan oleh Hasbi ash-Shiddieqy melalui Fiqh Indonesia. ketika dalam satu acara Dies Natalis IAIN Sunan Kalijaga yang pertama, ia memberikan makna dan definisi Fiqih Indonesia secara cukup artikulatif. Dalam orasi ilmiah dengan judul "Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman", Hasbi secara tandas mengatakan: "Maksud untuk mempelajari syariat Islam di Universitas-universitas Islam sekarang ini, supaya fiqih atau syari'at Islam dapat menampung seluruh kemaslahatan masyarakat dan dapat menjadi pendiri utama bagi perkembangan hukum-hukum di tanah air kita yang tercinta ini. Maksud kita supaya dapat menyusun suatu fiqih yang berkepribadian kita sendiri, sebagaimana sarjana-sarjana Mesir sekarang ini sedang berusaha me-Mesir-kan fiqihnya. *Fiqih Indonesia ialah fiqih yang ditetapkan sesuai dengan kepribadian Indonesia, sesuai dengan tabi'at dan watak Indonesia.* Fiqih yang berkembang dalam masyarakat kita sekarang ini sebagiannya adalah fiqih Hijaz, fiqih yang

persepktif adalah niscaya.

3. Penegakan hak asasi manusia *(iqāmat al-ḥuqūq al-insāniyyah).*

Dewasa ini hak asasi manusia tidak lagi dipandang sekadar sebagai perwujudan paham individualisme dan liberalisme seperti dahulu. Hak asasi manusia lebih dipahami secara humanistik sebagai hak-hak yang inheren dengan harkat martabat kemanusiaan, apa pun latar belakang ras, etnik, agama, warna kulit, jenis kelamin dan pekerjaannya.

Di bidang hukum Islam, perdebatan antara syariah dan Hak Asasi Manusia dalam konteks modern merupakan salah satu isu menarik perhatian para pemikir Islam belakangan ini. Isu tersebut banyak mewarnai wacana dan diskursus intelektual Islam kontemporer.[39] Di antara agenda yang dipersoalkan adalah bagaimana merumuskan hubungan yang harmonis antara syariah dan HAM tanpa harus mengorbankan salah satunya.

Misal, klaim ketengangan universal yang dibawa ke dalam HAM pada satu sisi dengan tuntutan agar HAM sepenuhnya didasarkan pada standar budaya lokal. Dalam hal ini, ketegangan tersebut tampil dalam dikotomi antara Barat yang mewakili pandanga universal dengan negara-negara dunia

terbentuk atas dasar adat istiadat dan 'urf yang berlaku di Hijaz, atau fiqih Mesir, yaitu fiqih yang telah terbentuk atas dasar adat istiadat dan kebiasaan Mesir, atau fiqih Hindi, yaitu fiqih yang terbentuk atas 'urf dan adat istiadat yang berlaku di India. Selama ini kita belum mengunjukkan kemampuan untuk berijtihad, mengujukkan hukum fiqih yang sesuai dengan kepribadian Indonesia. Karena itu kadang-kadang kita paksakan fiqih Hijazi atau fiqih Misri atau fiqih Iraqi berlaku di Indonesia atas dasar taklid". Lihat Hasbi ash-Shiddieqy, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), hlm. 43.

[39] Ramainya perbincangan tema Islam dan Hak Asasi Manusia tidak lepas dari ambivalensi sikap agama terhadap HAM. Di satu sisi, secara normatif agama memberikan landasan yang kuat bagi konsep HAM modern, seperti manusia mempunyai hak yang tak tersangkal dan setara. Namun di sisi lain, secara historis-empiris terdapat banyak bukti menunjukkan legitimasi pemahaman agama terhadap beberapa bentuk pelanggaran HAM. Supriyanto Abdi, "Mengurai Kompleksitas Hubungan Islam, HAM, dan Barat" dalam Sobirin Malian dan Suparman Marzuki (peny.), *Pendidikan Kewarganegaraan dan Hak Asasi Manusia*, (Yogyakarta: UII Press, 2002), hlm. 85.

ketiga (Muslim) yang mempertahankan warna lokal dan khazanah keilmuannya sendiri.

4. Demokrasi.

Demokrasi sebagai sebuah gagasan yang sejalan dengan prinsip kebebasan, kesetaraa`n, dan kedaultana manusia untuk mengambil keputusan menyangkut urusan publik, secara mendasar dapat dikatakan paralel dengan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam. Artinya, pada tataran prinsipil tersebut antara Islam dan demokrasi tidaklah bertentangan.

5. Kemaslahatan *(maṣlaḥat)*.

Salah satu basis pengembangan hukum Islam adalah *maqasid al-syari'ah*, yaitu tujuan ditetapkannya hukum Islam.[40] Istilah yang sepadan dengan *maqasid al-syari'ah* adalah *maslahah*. Imam al-Haramain al-Juwaini termasuk ahli ushul fiqh pertama yang menekankan pentingnya memahami maslahat dalam menetapkan hukum Islam. Secara tegas ia mengatakan bahwa sesorang tidak dapat dikatakan mampu menetapkan hukum dalam Islam sebelum ia memahami benar tujuan Allah mengeluarkan perintah dan larangan-Nya.[41] Sedangkan menurut murid al-Juwaini, al-Gazali, maslahah adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.[42] Kelima macam maslahah tersebut berada pada skala prioritas dan urutan yang berbeda jika dilihat dari sisi tujuannya, yaitu primer, sekunder, dan tersier.[43]

---

[40] Tujuan berkaitan dengan prinsip-prinsip syariat dapat diringkas menjadi beberapa point, satu di antaranya adalah bahwa syariat bertujuan demi kemaslahatan umum masyarakat. Untuk merealisasikan tujuan ini, sebagian syariat menghapus syariat yang lain. Kebenaran dan kemaslahatan syariat bergantung pada kemajuan realitas yang terus berubah dan peristiwa yang senantiasa baru. Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, terj. Lutfi Tomafi (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 47.

[41] 'Abd Malik Ibn Yusuf Abu al-Ma'ali al-Juwaini, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Ansar, 1400H), I: 295.

[42] Abu Hamid al-Gazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* (Beirut: Dar al-Maktab al-'Alamiyyah, tth), hlm. 250.

[43] *Daruriyyat* atau tujuan primer didefinisikan sebagai tujuan yang harus ada di mana ketiadaannya berakibat menghancurkan kehidupan secara total untuk menyelamatkan agama

Persoalannya, jika acuan hukum adalah kemaslahatan, maka siapa yang berhak mendefinisikan dan yang memiliki otoritas untuk merumuskannya. Untuk menjawabnya perlu dibedakan antara kemaslahatan yang bersifat individual-subyektif dan sosial-obyektif.

Pertama, kemaslahatan yang menyangkut kepentingan orang per orang yang terpisah dari kepentingan orang lain. Sebagai penentu kemaslahatan pertama ini adalah yang bersangkutan itu sendiri, seperti dalam kasus poligami, perempuan (istri) lah penentu kemaslahatan dan keadilan. *Kedua*, kemaslahatan yang menyangkut kepentingan orang banyak. Dalam hal ini, masyarakat melalui mekanisme syura[44] untuk mencapai konsensus (*ijma'*) yang memiliki otoritas untuk memberikan penilaian. Hasil dari konsensus atas pendefinisian terhadap kemaslahatan tersebut kemudian dijadikan sebagai hukum tertinggi yang mengikat.

6. Kesetaraan gender *(al-musāwah al-jinsiyyah)*

Mansour Fakih menyatakan bahwa gender pada dasarnya merupakan perbedaan antara pria dan wanita yang bukan didasarkan atas faktor biologis, juga bukan jenis kelamin (seks) sebagai kodrat Tuhan yang secara permanen berbeda, tetapi berkaitan dengan *behavior differences* antara pria dan wanita yang *socially contructed*, yaitu perbedaan yang diciptakan melalui proses sosial dan budaya yang panjang.[45]

Pemaknaan terhadap gender ini kerap tidak dipahami dan disalahartikan oleh masyarakat dengan menyamakan

dengan ibadah, jiwa dengan makan yang tidak berlebih, harta dengan hokum mu'amalah, keturunan dengan pernikahan. *Hajiyat* (tujuan sekunder), kehadirannya dibutuhkan. *Tahsiniyat* (tujuan tersier), berkaitan dengan nilai keindahan dan etika. Yudian W. Asmin., "Maqasid asy-Syari'ah sebagai Doktrin dan Metode", dalam *al-Jami'ah*, no. 58 (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1995), hlm. 100.

[44] Sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Syura: 38 yang artinya "Dan (bagi) orang-orang yang mematuhi seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedangkan urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka, dan mereka menafkahkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka".

[45] Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 8-9.

antara gender dan seks. Akibat penyamaan arti gender dan seks yang bersifat kodrati tersebut, perbedaan gender *(gender differentiation)* dan peran gender *(gender role)* pun sering dianggap sebagai sesuatu yang kodrat dan tidak dapat dirubah. Padahal perbedaan dan peran gender tersebut, sebagai hasil konstruksi sosial dan kultural, sering menimbulkan ketidak-adilan gender *(gender inequalities)* yang termanifestasi dalam bentuk marginalisasi, subordinasi, kekerasan, dan beban kerja ganda terhadap perempuan.[46]

Para feminis Muslim menyadari bahwa kondisi memprihatinkan yang menimpa banyak kaum perempuan di negara-negara Muslim diakibatkan pembacaan-pembacaan al-Qur'an dan hadis yang seringkali tidak sensitif gender, dengan mengabaikan pertimbangan yang menyangkut persoalan dan kepentingan kaum perempuan. Riffat Hasan secara lugas menyatakan: "setelah menggaris-bawahi pentingnya al Qur'an dan hadis sebagai sumber utama tradisi Islam, perlu ditunjukkan bahwa selama berabad-abad sejarah Islam, sumber-sumber ini hanya ditafsirkan oleh laki-laki Muslim yang tidak bersedia melaksanakan tugas-tugas mendefiniskan status ontologis, teologis, sosiologis, dan eskatologis perempuan Muslim".[47]

Ketidakadilan gender telah menimbulkan angka kekerasan terhadap perempuan makin meningkat, baik kekerasan di dalam rumah tangga maupun kekerasan di ruang publik. Kekerasan itu sendiri terdiri dari kekerasan fisik, ekonomi, psikis, kekerasan politik, kekerasan seksual hingga pelecehan seksual. Data menunjukkan bahwa dari tahun ke tahun angka kekerasan terhadap perempuan meningkat. Data yang diterima Komnas Perempuan di tahun 2004 terdapat 13.968 kasus, tahun 2003 (7.787 kasus), dan tahun 2002 (5.163 kasus).[48]

---

[46] *Ibid.,* hlm. 13-21. Lihat juga Syamsiah Ahmad "Keperluan untuk Mengadakan Analisa secara Spesifik Menurut Gender" dalam T.O. Ihrami, *Kajian Wanita dalam Pembangunan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995), hlm. 173.

[47] Fattima Mernissi dan Rifat Hassan, *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi* (Yogyakarta: Yayasan Prakarsa,, 1995), hlm. 70.

[48] Sumber dari http://www.fajar.co.id/news.php?newsid=17365, diakses tanggal 25 Februari 2006.

Hal tersebut menunjukkan bahwa ketimpangan gender dalam HAM muncul dalam bentuk penindasan dan eksploitasi, kekerasan dan diskriminasi hak dalam keluarga, masyarakat, dan negara. Selain itu, pelanggaran HAM sering juga dikaitkan dengan perdagangan perempuan, dan pelacuran paksa yang umumnya timbul dari berbagai faktor seperti dampak akibat urbanisasi, tingginya angka kemiskinan dan pengangguran serta rendahnya tingkat pendidikan.

Keenam perspektif di atas digunakan oleh FPUG Depag dalam merumuskan CLD KHI. Hal ini dilakukan untuk mengantarkan hukum Islam menjadi hukum publik yang dapat diterima oleh semua kalangan, kompatibel dengan kehidupan demokrasi modern dan dapat hidup dalam masyarakat yang plural, sebagai bagian dari cita-cita untuk mewujudkan tatanan masyarakat yang adil dan demokratis.

C. Metode Perumusan CLD KHI

Sejumlah pemikir Islam menilai beberapa sisi ketidakrelevanan fikih klasik karena ia disusun dalam era, kultur, dan imajinasi sosial berbeda. Fikih klasik tersebut bukan saja tidak relevan dari sudut materialnya, melainkan juga bermasalah dari pangkal paradigmanya. Misalnya, per definisi fikih selalu dipahami sebagai mengetahui hukum syara' yang bersifat praktis yang diperoleh dari dalil al-Quran dan Sunnah. Mengacu pada definisi tersebut, kebenaran fikih menjadi sangat normatif. Kebenaran fikih bukan dimatriks dari seberapa jauh ia memantulkan kemaslahatan bagi manusia, melainkan pada seberapa jauh ia benar dari aspek perujukannya pada aksara al-Quran dan Sunnah.

Epistemologi semacam inilah yang menjadi utang model penghampiran literalistik. Untuk menghindari itu, CLD KHI bergerak dalam kerangka metodologi, yaitu *pertama*, mengungkap dan merevitalisasi kaidah ushul marjinal yang tidak terliput secara memadai dalam sejumlah kitab ushul fikih.

Kendati kerap muncul dalam kitab-kitab ushul fikih, kaidah-kaidah tersebut belum difungsikan secara optimal. Misal (1) *al-'ibrah bi khuṣūṣ as-sabab lā bi 'umūm al-alfāz}*. Kaidah ini hendak mengatakan bahwa sebuah pemikiran atau pernyataan selalu memiliki latar subyektifnya sendiri. Dengan demikian generalisasi dan idealisasi tanpa batas harus dihindari; (2) *takhṣīṣ bi al-'aql wa takhṣīṣ bi al-'urf*. Kaidah ini menegaskan bahwa akal dan tradisi memiliki kewenangan untuk mengkhususkan suatu nash agama; (3) *al-amr idhā ḍāqa ittasa'a*. Kaidah ini penting direvitalisasi, karena umat Islam terlalu berlebihan memakai kaidah kebalikannya, yaitu *al-amr idhā ittasa'a ḍāqa*.

Kedua, sekiranya usaha pertama tidak lagi memadai untuk menyelesaikan problem kemanusiaan, upaya selanjutnya adalah membongkar bangunan paradigma ushul fikih lama yang meliputi:

1. Mengubah paradigma dari teosentrisme ke antroposentrisme, dari elitis ke populis,

   Telah diakui bahwa setiap agama selalu menawarkan keselamatan dan menjanjikan kesejahteraan bagi seluruh umat manusia. Namun, pengakuan yang bersifat normatif itu seringkali tidak didukung oleh kebenaran faktual dan bukti-bukti empiris. Sejarah agama-agama mutakhir justru menyuguhkan suatu realitas yang berbeda. Agama dengan tujuan adiluhung yang diusungnya kerap di tangan para penganutnya telah terperangkap pada sejumlah kegamangan di dalam menyelesaikan pelbagai masalah kemanusiaan.

   Dalam catatan Abd. Moqsith Ghazali dikatakan bahwa problem kemanusian yang terus merajam umat manusia dari tepi ke tepi kadang terbiarkan tanpa kehadiran tawaran solutif dari kaum agamawan. Problem-problem kemanusian yang bersifat lintas batas itu sering alpa dari cita keberagamaan. Semesta perbincangan dan orientasi keberagamaan yang berlangsung masih bertendensi

pada model keberagamaan yang melangit. Agama telah dimaknakan sebagai institusi pelayanan terhadap Tuhan (teo-sentris) *per se* yang dijauhkan dari orientasi pelayanan terhadap manusia (antropo-sentris). Agenda utama dari pemaknaan dan pigmen keberagamaan seperti itu adalah memperbanyak jumlah rumah ibadah sembari merayakan ritualisme sebagai persembahan buat Tuhan semata.[49]

Betapa gemuruh pengajian dan pengkajian lebih banyak berisi pembelaan terhadap Tuhan sebagai bukti kesetiaan hanya kepada-Nya dengan pengabaian yang nyaris sempurna terhadap pembelaan bagi kaum tertindas. Ruang perdebatan gaduh dengan upaya pembuktian kekuasaan dan kebesaran Tuhan. Inilah yang menjadi pertanyaan dan kegusaran sejumlah pemikir Muslim progresif dalam membaca tren sejarah pemikiran keagamaan. "*limādha g\āba mabḥas\ al-insān fī al-'aqīdah*" (Mengapa persoalan kemanusiaan cenderung sepi dari haru biru perbincangan teologia?). Energi dikerahkan sedemikian rupa untuk membentengi singgasana Tuhan agar tidak terkotori oleh tangan-tangan manusia yang berdosa. Padahal, kebesaran Tuhan tidak akan surut sedikitpun dengan dosa-dosa yang diperbuat manusia.

2. Bergerak dari eisegese ke exegese. Dengan exegese, para penafsir berusaha semaksimal mungkin untuk menempatkan teks agama sebagai «obyek» dan dirinya sebagai «subyek» dalam suatu dialektika yang seimbang.
3. Memfikihkan syariat atau merelatifkan syariat. Syariat harus diposisikan sebagai jalan *(wasīlah, ḥajiyāt)* yang berguna bagi tercapainya prinsip-prinsip Islam *(g\āyat, ḍarūriyāt)* berupa keadilan, persamaan, kemaslahatan, penegakan HAM. Karena itu, shalat, zakat, puasa, dan haji merupakan *wasilah* bukan ghayah-dharuriyat.

[49] Abd. Moqsith Ghazali, "Merubah Paradigma Teologi Islam", hlm. 3.

4. Kemaslahatan sebagai rujukan dari seluruh kerja penafsiran.
5. Mengubah gaya berpikir deduktif ke induktif *(istiqrāiy)*.

Dari fondasi paradigmatis di atas dapat dirumuskan beberapa kaidah ushul fikih alternatif. *Pertama*, kaidah *al-'ibrah bi al-maqāṣid la bi al-alfāz*. Kaidah ini berarti yang mesti menjadi perhatian seorang mujtahid dalam meng-istinbat-kan hukum dari al-Quran dan Sunnah bukan huruf dan aksara al-Quran dan Hadis melainkan maqashid (tujuan hukum) yang dikandung. Yang menjadi poros adalah cita-cita etik-moral sebuah ayat dan bukan legislasi spesifik atau formulasi literalnya.

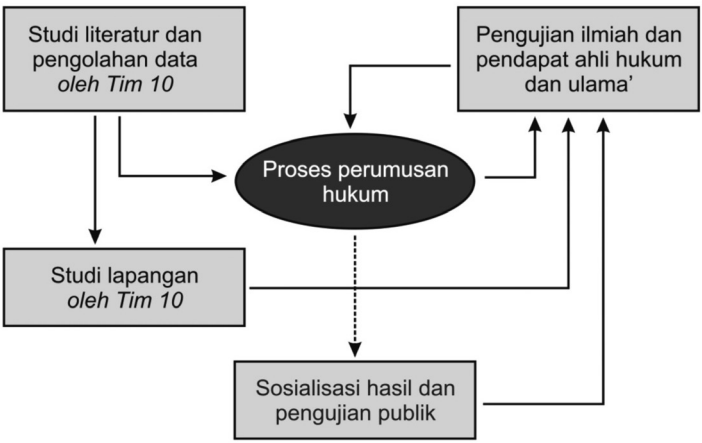
Kedua, kaidah *jawāz naskh al-nuṣūṣ bi al-maṣlaḥah*. Bahwa menganulir ketentuan ajaran dengan menggunakan logika kemaslahatan adalah diperbolehkan. Kaidah ini sengaja ditetapkan karena syariat (hukum) Islam memang bertujuan mewujudkan kemaslahatan kemanusiaan universal *(jalb al-maṣāliḥ)*, dan menolak segala bentuk kemafsadatan *(dar'u al-mafāsid)*.

Ketiga, kaidah *yajūzu tanqīḥ al-nusūṣ bi al-'aql al-mujtama'*. Kaidah ini hendak menyatakan akal publik memiliki kewenangan menyulih bahkan mengamandemen sejumlah ketentuan legal-spesifik yang relatif dan tentatif sehingga ketika terjadi pertentangan antara akal publik dengan bunyi harfiah teks ajaran, akal publik berotoritas mengedit, menyempurnakan, dan memodifikasinya.

Modifikasi ini terasa sangat dibutuhkan ketika berhadapan dengan ayat-ayat partikular, seperti ayat poligami, nikah beda agama, 'iddah, waris beda agama, dan sebagainya. Ayat-ayat tersebut dalam konteks sekarang, alih-alih bisa menyelesaikan masalah kemanusiaan, yang terjadi bisa-bisa merupakan bagian dari masalah yang harus dipecahkan melalui prosedur *tanqīḥ* ini.

Secara praktis, gagasan CLD KHI ini digali melalui materi pokok Kompilasi Hukum Islam (KHI), melalui pengkajian sejarah hukum, sosiologi hukum, politik hukum, dan dekonstruksi ajaran Islam. Selain literatur dan pendapat ahli yang dijadikan sumber pengkajian, realitas empiris dan hukum yang hidup dalam masyarakat juga menjadi pertimbangan penting untuk merumuskan gagasan ini. Terdapat tiga langkah yang dilakukan dalam usaha pembaruan hukum ini, yaitu (1) *content of Islamic law* (isi dan materi hukum Islam), (2) *structure of Islamic law* (ketatalaksanaan hukum Islam), dan (3) *culture of Islamic law* (pembudayaan dan pelaksanaan hukum Islam dalam masyarakat).

Mekanisme dan metode yang digunakan dalam merumuskan gagasan CLD KHI ini dapat digambarkan dalam skema sebagai berikut:[50]



D. Pasal-pasal Krusial dalam CLD KHI: Perbandingan dengan KHI

Pada bidang hukum perkawinan, diakui bahwa terdapat pasal-pasal dalam KHI yang problematis dari sudut pandang

[50] Tim Pengarusutamaan Gender, *Pembaruan Hukum Islam*, hlm. 5.

keadilan relasi laki-laki dan perempuan. Di antara pasal-pasal yang dinilai sarat dengan nilai ketidakadilan ini adalah: *Pertama,* batas usia minimal nikah yang diatur dalam 15 ayat (1). Pasal ini dianggap tidak adil karena telah mematok usia minimal perempuan boleh menikah lebih rendah dari usia laki-laki. Konsekuensi dari ketentuan ini adalah perlakuan laki-laki dan perempuan secara diskriminatif, yakni semata-mata didasarkan pada kebutuhan dan kepentingan laki-laki. *Kedua,* tentang wali nikah. KHI (pasal 19, 20, 21, 22, dan 23) mengatur hak kewalian hanya dimiliki oleh orang laki-laki, tidak ada ruang sedikitpun bagi seorang ibu untuk menjadi wali nikah atas anak perempuannya, ketika sang ayah *udzur* misalnya. Hirarki kewalian sesungguhnya telah diatur dalam pasal 21 dengan menutup sama sekali peluang perempuan utnuk menjadi wali nikah. Menurut Tim FPUG, rumusan pasal ini mengukuhkan budaya patriarkhis dan diskriminatif atas kedudukan perempuan di depan laki-laki dalam hal perwalian.[51]

Ketiga, tentang saksi. Ketentuan tentang saksi diatur dalam pasal 24, 25, dan 26 KHI. Khusus pasal 25 telah menutup kemungkinan perempuan menjadi saksi pernikahan. Dengan memanfaatkan sudut pandang gender, maka semestinya laki-laki maupun perempuan memiliki kedudukan yang sama dapat tampil sebagai saksi perkawinan. *Keempat*, fungsi kepala rumah tangga hanya disandarkan pada pundak seorang suami. Dalam pasal 70 KHI ditentukan bahwa suami adalah kepala rumah tangga dan siteri adalah ibu rumah tangga. Rumusan KHI ini belum mempertimbangkan realitas bahwa seorang istri pun sesungguhnya memiliki kapabilitas dan kredibilitas untuk memangku status kepala keluarga.[52]

Kelima, persoalan *nusyuz* yang masih terlihat bias jender. Pasal 84 ayat (1) KHI mengatur *nusyuz* hanya berlaku bagi perempuan, sementara tidak ada aturan tentang laki-laki yang

[51] *Ibid*., hlm. 17.
[52] *Ibid*., hlm. 18.

lalai dan meninggalkan tanggungjawabnya dalam keluarga. Dengan demikian, pasal ini telah melanggengkan singgasana kerajaan laki-laki dan tidak mendudukkan hubungan suami isteri secara setara. *Keenam*, pemberian mahar dari seorang suami terhadap istri semakin mengafirmasi kedudukan laki-laki yang lebih di hadapan perempuan. Membaca pasal 35 ayat (1) KHI yang berbunyi "suami yang mentalak istrinya *qabla al-dukhul* wajib membayar setengah mahar yang telah ditentukan dalam akad nikah", memberi kesan bahwa perkawinan merupakan transaksi "pembelian" melalui selubung mahar.

Ketujuh, dalam ketentuan KHI, poligami masih memungkinkan untuk dilakukan. Padahal beberapa penelitian menunjukkan bahwa sebagian besar perkawinan poligami yang terjadi dalam masyarakat diselenggarakan secara sembunyi tanpa sepengetahuan dan seijin istri. *Kedelapan*, perbedaaan agama masih dianggap sebagai penghalang perkawinan menurut KHI. [53]

Untuk mendapatkan gambaran yang lengkap dan komprehensif, berikut dipaparkan tentang perbedaan redaksi dan substansi pasal-pasal krusial yang menjadi pokok pembahasan baik dalam KHI maupun dalam CLD KHI. Tercatat terdapat 18 pasal krusial dalam bidang hukum perkawinan Islam, 4 pasal dalam hukum kewarisan Islam, dan 2 pasal dalam bidang hukum perwakafan Islam. Menurut M. Sodik, masih memungkinkan di kemudian hari muncul isu yang dianggap krusial, seperti isu *diffable*[54] karena berhubungan dengan persoalan HAM.[55] Secara tematis, perbandingan substansi pasal-pasal krusial dalam KHI dan CLD KHI adalah sebagai berikut:

---

[53] *Ibid*., hlm. 19.

[54] Istilah *diffable* merupakan akronim dari *people with different ability* (orang yang memiliki perbedaan kemampuan) yang dibedakan dengan istilah *disable* atau *people with disability* (orang-orang cacat) yang berkonotasi diskriminatif. Sapto Nugroho dan Risnawai Utami, *Meretas Siklus Kecacatan, Realitas yang Terabaikan* (Surakarta: Yayasan Talenta dan The Ford Foundation), hlm. Iii.

[55] Mochamad Sodik, "Mencairkan Kebakuan Fikih: Membaca KHI dan CLD KHI bersama Musdah Mulia", dalam Jurnal *As-Syir'ah* Vol. 38, No. II, th. 2004, hlm. 205.

Tabel 2. Perbandingan pasal-pasal krusial dalam KHI dan CLD KHI

1. Bidang Perkawinan

No	Pasal	KHI	CLD KHI
1	Pengertian perkawinan	Perkawinan merupakan ibadah sebagai perwujudan ketaatan kepada Allah.	Perkawinan merupakan hubungan sosial kemanusiaan biasa yang didasarkan pada kesepakatan kedua belah pihak.
		Pasal 2: Perkawinan menurut hukum Islam adalah pernikahan, yaitu akad yang sangat kuat atau mitsaqon gholidhan untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah.	Pasal 2: Perkawinan adalah akad yang sangat kuat *(mitsaqan galiidzan)* yang dilakukan secara sadar oleh seorang laki-laki dan seorang perempuan untuk membentuk keluarga yang pelaksanaannya didasarkan pada kerelaan dan kesepakatan kedua belah pihak.
2	Pencatatan nikah	Pencatatan nikah tidak termasuk rukun perkawinan, melainkan hanya persyaratan atau kewajiban administratif.	Pencatatan nikah merupakan rukun perkawinan, sehingga perkawinan tidak sah jika tanpa pencatatan.
		Pasal 5 (1): Agar terjamin ketertiban perkawinan bagi masyarakat Islam setiap perkawinan harus dicatat. Pasal 14: Untuk melaksanakan perkawinan harus ada: a. calon suami; b. calon istri; c. wali nikah;	Pasal 6: Perkawinan dinyatakan sah apabila memenuhi rukun berikut: a. calon suami; b. calon istri; c. ijab dan kabul; d. saksi; e. pencatatan.

No	Pasal	KHI	CLD KHI
		d. dua orang saksi; e. ijab dan kabul.	
3	Wali nikah	Wali nikah menjadi salah satu rukun perkawinan, sehingga tidak sah jika perkawinan tanpa wali nikah.	Wali nikah bukan merupakan rukun perkawinan; laki-laki dan perempuan dapat menikahkan dirinya sendiri.
		Pasal 19: Wali nikah dalam perkawinan merupakan rukun nyang harus dipenuhi bagi calon mempelai wanita yang bertindak untuk menikahkannya.	Pasal 6: Perkawinan dinyatakan sah apabila memenuhi rukun berikut: a. calon suami; b. calon istri; c. ijab dan kabul; d. saksi; e. pencatatan.
4	Perkawinan seorang gadis	Gadis (perempuan yang belum pernah nikah) berapapun usianya harus dinikahkan oleh wali nikah.	Gadis pada usia 21 tahun dapat menikahkan dirinya sendiri.
		Pasal 14: Untuk melaksanakan perkawinan harus ada: a. calon suami; b. calon istri; c. wali nikah; d. dua orang saksi; e. ijab dan kabul.	Pasal 7: (1) Calon suami atau istri harus berusia minimal 19 tahun. (2) Calon suami atau istri dapat mengawinkan dirinya sendiri dengan persyaratan berikut: a. berakal sehat; b. berumur 21 tahun; c. cukup/matang *(rasyid/rasyidah)*.

No	Pasal	KHI	CLD KHI
5	Batas minimal usia perkawinan	Batas minimal usia perkawinan kedua mempelai berbeda, yaitu 19 tahun bagi calon suami dan 16 tahun bagi calon istri.	Batas minimal usia perkawinan kedua mempelai sama, yaitu 19 tahun baik bagi calon suami maupun calon istri.
		Pasal 15 (1): Untuk kemaslahatan keluarga dan rumah tangga, perkawinan hanya boleh dilakukan calon mempelai yang telah mencapai umur yang ditetapkan dalam pasal 7 Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 yakni calon suami sekurang-kurangnya berumur 19 tahun dan calon istri sekurang-kurangnya berumur 16 tahun.	Pasal 7 (1): Calon suami atau istri harus berusia minimal 19 tahun.
6	Saksi nikah	Laki-laki saja yang berhak menjadi saksi.	Laki-laki dan perempuan memiliki hak yang setara dalam persaksian nikah.
		Pasal 24 (2): Setiap perkawinan harus disaksikan oleh dua orang saksi. Pasal 25: Yang dapat ditunjuk menjadi saksi dalam akad nikah ialah seorang laki-laki muslim, adil, akil baligh, tidak terganggu ingatan, dan tidak tuna rungu atau tuli.	Pasal 11: (1) Posisi perempuan dan laki-laki dalam persaksian adalah sama. (2) Perkawinan harus disaksikan sekurang-kurangnya oleh dua orang perempuan atau dua orang laki-laki atau satu orang laki-laki dan satu perempuan.

No	Pasal	KHI	CLD KHI
7	Mahar	Mahar wajib diberikan oleh calon suami kepada calon istri.	Mahar harus diberikan oleh calon suami kepada calon istri berdasarkan adat.
		Pasal 30: Calon mempelai pria wajib membayar mahar kepada calon mempelai wanita yang jumlah, bentuk, dan jenisnya disepakati oleh kedua belah pihak.	Pasal 16: Calon suami dan calon istri harus memberikan mahar kepada pasangannya sesuai dengan kebiasaan (budaya) setempat.
8	Perkawinan beda agama	Perkawinan beda agama haram dilakukan.	Perkawinan beda agama boleh dilakukan selama dalam batas untuk mencapai tujuan perkawinan.
		Pasal 44: Seorang wanita Islam dilarang melangsungkan perkawinan dengan seorang pria yang tidak beragama Islam.	Pasal 54: (1) Perkawinan orang Islam dengan bukan Islam boleh dilakukan. (2) Perkawinan orang Islam dengan bukan Islam dilakukan berdasarkan prinsip saling menghargai dan menjunjung tinggi hak kebebasan menjalankan ajaran agama dan keyakinan masing-masing.
9	Perjanjian perkawinan	Jangka waktu perkawinan tidak diatur	Jangka waktu perkawinan diatur, sehingga perkawinan dinyatakan bubar jika masa perjanjian sudah habis.

No	Pasal	KHI	CLD KHI
		Pasal 45: Kedua calon mempelai dapat mengadakan perjanjian perkawinan dalam bentuk: a. taklik talak, dan b. perjanjian lain yang tidak bertentangan dengan hukum Islam	Pasal 22: Perjanjian perkawinan dapat meliputi pembagian harta, perwalian anak, jangka masa perkawinan, dan perlindungan kekerasan. Pasal 28: (1) Apabila calon suami dan calon istri bermaksud menentukan jangka waktu perkawinan, maka kedua belah pihak harus membuat perjanjian tertulis. (2) Jangka waktu perkawinan sebagaimana pada ayat (1) harus diputuskan berdasarkan kesepakatan bersama.
10	Poligami	Poligami boleh dilakukan dengan persyaratan tertentu.	Poligami haram dilakukan karena mendatangkan mafsadah.
		Pasal 55: (1) Beristri lebih dari satu orang pada waktu bersamaan, terbatas hanya sampai empat istri. (2) Syarat utama beristri lebih dari seorang, suami harus mampu berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anaknya.	Pasal 3: (1) Asas perkawinan adalah monogami (tawahhud al-zawj) (2) Perkawinan yang dilakukan di luar asas sebagaimana pada ayat (1) dinyatakan batal secara hukum.

No	Pasal	KHI	CLD KHI
		(3) Apabila syarat utama yang disebut pada ayat (2) tidak mungkin dipenuhi, suami dilarang beristri lebih dari seorang.	
11	Kedudukan, hak dan kewajiban	Kedudukan, hak dan kewajiban suami istri tidak setara.	Kedudukan, hak dan kewajiban suami istri setara.
		Pasal 79 (1): Suami adalah kepala keluarga dan istri ibu rumah tangga. Pasal 80 (1): Suami adalah pembimbing terhadap istri dan rumah tangganya akan tetapi mengenai hal-hal urusan rumah tangga yang penting-penting diputuskan oleh suami istri bersama. Pasal 83 (1): Kewajiban utama bagi seorang istri ialah berbakti lahir batin kepada suami di dalam batas-batas yang dibenarkan oleh hukum Islam.	Pasal 49 (1): Kedudukan, hak dan kewajiban suami istri adalah setara, baik dalam kehidupan keluarga maupun dalam dalam kehidupan bersama di masyarakat. Pasal 50 (1): Suami dan istri masing-masing berhak: a. memiliki usaha ekonomi produktif; b. melakukan perbuatan hukum; c. memilih peran dalam kehidupan masyarakat; Pasal 51 (1): Suami dan istri berkewajiban: a. saling mencintai, menghormati, menghargai, melindungi, dan menerima segala perbedaan yang ada;

No	Pasal	KHI	CLD KHI
			b. saling mendukung dan memberikan segala keperluan hidup keluarga sesuai dengan kemampuan masing-masing; c. mengelola urusan kehidupan keluarga berdasarkan kesepakatan bersama; d. saling memberikan kesempatan untuk mengembangkan potensi diri; e. mengasuh, memelihara, dan mendidik anak-anak mereka.
12	Pencarian nafkah	Pencarian nafkah merupakan kewajiban suami	Pencarian nafkah merupakan kewajiban bersama antara suami dan istri; tugas reproduksi istri sebanding dengan tugas pencarian nafkah
		Pasal 80 (4): Sesuai dengan penghasilannya suami menanggung: a. nafkah, kiswah, dan tempat kediaman bagi istri; b. biaya rumah tanggaa, biaya perawatan, dan biaya pengobatan bagi istri dan anak; c. biaya pendidikan bagi anak.	Pasal 51 (1): Suami dan istri berkewajiban: a. saling mencintai…; b. saling mendukung…; c. mengelola urusan…; d. saling memberikan…; e. mengasuh, memelihara… Pasal 52 (1): Hamil, melahirkan, dan menyusui yang melekat pada istri senilai dengan pencarian nafkah.

No	Pasal	KHI	CLD KHI
13	*Nusyuz*	*Nusyuz* hanya dituduhkan pada pihak istri	*Nusyuz* dapat dituduhkan pada pihak istri atau suami
		Pasal 84 (1): Istri dapat dianggap *nusyuz* jika ia tidak mau melaksanakan kewajiban sebagaimana dimaksud dalam pasal 83 ayat (1) kecuali dengan alasan yang sah.	Paasal 53 (1): Suami atau istri dapat dianggap *nusyuz* apabila tidak melaksanakan kewajiban atau melanggar hak sebagaimana diatur dalam pasal 46 dan 47.
14	*Khuluk*	Istri mempunyai hak untuk menceraikan suami dengan jalan *khuluk*, tetapi tidak mempunyai hak untuk merujuk suami.	Istri mempunyai hak untuk menceraikan dan merujuk suaminya; tidak dikenal istilah talak dan gugatan perceraian
14	*Khuluk*	Istri mempunyai hak untuk menceraikan suami dengan jalan *khuluk*, tetapi tidak mempunyai hak untuk merujuk suami.	Istri mempunyai hak untuk menceraikan dan merujuk suaminya; tidak dikenal istilah talak dan gugatan perceraian
		Pasal 119: (1) Talak Ba'in Shugra adalah talak yang tidak boleh dirujuk tapi boleh akad nikah baru dengan suaminya meskipun dalam iddah. (2) TalakBa'in Shugra sebagaimana tersebut pada ayat (1) adalah: a. talak yang terjadi *qabla al-dukhul*	Pasal 1: *(10) Thalaq* adalah perceraian yang terjadi atas inisitaif suami. (11) Khuluk adalah perceraian yang terjadi atas inisitaif istri. Pasal 59: Perceraian diikrarkan oleh suami atau istri di hadapan sidang pengadilan agama sebagaimana diatur pada pasal 67.

No	Pasal	KHI	CLD KHI
		b. talak dengan tebusan atau khuluk; c. talak yang di-jatuhkan oleh Pengadilan Agama.	
15	*'Iddah* (waktu tunggu)	Iddah berlaku pada istri saja, tidak pada suami.	*'Iddah* berlaku pada istri dan suami.
		Pasal 153: Bagi seorang istri yang putus perkawinannya berlaku waktu tunggu atau iddah, kecuali qabla al-dukhul dan perka-winannya putus bukan karena kematian suami.	Pasal 88: Bagi suami dan istri yang perkawinannya telah dinyatakan putus oleh Pengadilan Agama berlaku masa transisi aatau *'iddah*.
16	*'Iddah* (waktu tunggu akibat perceraian)	Didasarkan pada terjadinya dukhul.	Didasarkan pada terjadi-nya akad, bukan pada dukhul.
		Pasal 153: Bagi seorang istri yang putus perkawinannya berlaku waktu tunggu atau iddah, kecuali qabla al-dukhul dan perka-winannya putus bukan karena kematian suami.	Pasal 88: Bagi suami dan istri yang perkawinannya telah dinyatakan putus oleh Pengadilan Agama berlaku masa transisi aatau *'iddah*.
17	Hak rujuk	Hak rujuk dimiliki suami, bukan istri.	Suami maupun istri memiliki hak untuk rujuk.
		Pasal 163 (1): Seorang suami dapat merujuk istrinya yang dalam masa iddah.	Pasal 105: Dalam masa transisi (*'iddah*) mantan suami atau mantan istri dapat rujuk dengan mantan pasangannya, kecuali

No	Pasal	KHI	CLD KHI
			akibat perceraian yang ketiga kali.
18	*Ihdad* (masa berkabung)	*Ihdad* wajib bagi istri dan anjuran bagi suami.	*Ihdad* wajib bagi istri dan suami.
		Pasal 170: (1) Istri yang ditinggalkan mati oleh suami wajib melaksanakan masa berkabung selama masa iddah sebagai tanda turut berduka cita dan sekaligus menjaga timbulnya fitnah. (2) Suami yang ditinggal mati oleh istrinya, melakukan berkabung menurut kepatutan.	Pasal 112: Suami atau istri yang pasangannya meninggal dunia wajib melaksanakan masa berkabung selama masa transisi.

2. Bidang Kewarisan

No	Pasal	KHI	CLD KHI
1	Waris beda agama	Beda agama adalah penghalang (*mani'*) waris-mewarisi	Beda agama bukan penghalang (*mani'*) waris-mewarisi
		Pasal 171 (c): Ahli waris adalah orang yang pada saat meninggal dunia mempunyai hubungan darah atau hubungan perkawinan dengan pewaris, beragama Islam, dan tidak terhalang karena hukum untuk menjadi ahli waris.	Pasal 1 (b): Ahli waris adalah orang yang mempunyai hubungan darah atau hubungan perkawinan dengan pewaris. Pasal 2: Kewarisan didasarkan pada *maqasid al-syari'ah* yang meliputi prinsip-prinsip sebagai berikut:

No	Pasal	KHI	CLD KHI
		Pasal 172: Ahli waris dipandang beragama Islam apabila diketahui dari kartu identitas atau amalan atau kesaksian, sedangkan bagi bayi yang baru lahir atau anak yang belum dewasa, beragama menurut ayahnya atau lingkungannya.	a. Keadilan (*'adalah*) b. Kesetaraan (*musawah*) c. Kemaslahatan (*maslahat*) d. Kearifan lokal (*'urf*) e. Kemajemukan agama (*ta'addudiyyah*) f. Kedamaian (*salam*) g. Kasih sayang (*rahmat*)
2	Bagian harta waris anak laki-laki dan perempuan	Bagian harta warisan anak laki-laki dua kali lipat dari anak perempuan yaitu 2:1.	Bagian harta warisan anak laki-laki dan perempuan adalah sama, yaitu 1:1 atau 2:2.
		Pasal 176: Anak perempuan bila hanya seorang ia mendapat separoh bagian, bila dua orang atau lebih mereka bersama-sama mendapat dua pertiga bagian, dan apabila anak perempuan bersama-sama dengan anak laki-laki, maka bagian anak laki-laki adalah dua berbanding satu dengan anak perempuan.	Pasal 8: (1) Anak perempuan apabila hanya satu orang mendapat setengah dari harta warisan. (2) Apabila dua orang atau lebih, amak mereka bersama-sama mendapat dua pertiga bagian. (3) Apabila bersama anak laki-laki, maka bagian anak perempuan sama dengan bagian anak laki-laki.
3	Harta warisan bagi anak di luar perkawinan	Anak di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan saling mewarisi dengan ibunya, sekalipun ayah biologisnya sudah diketahui.	Jika diketahui, anak di luar perkawinan tetap memiliki hak waris dari ayah biologisnya.

No	Pasal	KHI	CLD KHI
		Pasal 186: Anak yang lahir di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan saling mewarisi dengan ibunya dan keluarga dari pihak ibunya.	Pasal 16: (4) Anak yang lahir di luar perkawinan dan tidak diketahui ayah biologisnya hanya mempunyai hubungan saling mewarisi dengan ibunya dan keluarga dari pihak ibunya. (5) Apabila sudah diketahui ayah biologisnya dan sudah memperoleh penetapan pengadilan, maka anak tetap memiliki hak waris dari ayah biologisnya.
4	*'Aul* dan *radd*	Aul dan radd digunakan.	Aul dan radd dihapus.
		Pasal 192: Apabila dalam pembagian harta warisan di antara para ahli warisnya dzawil furud menunjukkan bahwa angka pembilang lebih besar dari angka penyebut, maka angka penyebut dinaikkan sesuai dengan angka pembilang dan baru sesudah itu harta warisnya dibagi secara aul menurut angka pembilang.	Pasal 20: (1) Apabila dalam pembagian harta warisan di antara para ahli waris *dzawil furud* menunjukkan bahwa angka pembilang lebih besar daripada angka penyebut, maka kekurangan bagian harta warisan diambil berturut-turut dari bagian saudara seayah atau saudara sekandung, kemudian bagian anak.
		Pasal 193: Apabila dalam pembagian harta warisan	(2) Apabila dalam pembagian harta warisan di antara para ahli

No	Pasal	KHI	CLD KHI
		di antara para ahli warisnya dzawil furud menunjukkan bahwa angka pembilang lebih kaecil dari angka penyebut, sedangkan tidak ada ahli waris asabah, maka pembagian harta warisan tersebut dilakukan secara radd, yaitu sesuai dengan hak masing-masing ahli waris sedang sisanya dibagi berimbang di antara mereka.	waris *dzawil furud* menunjukkan bahwa angka pembilang lebih kecil daripada angka penyebut, maka kelebihan harta warisan ditambahkan kepada bagian *dzawil furud* dan tidak diberikan kepada kelompok *'asabah*.

3. Bidang perwakafan

No	Pasal	KHI	CLD KHI
1	Wakaf beda agama	Orang yang tidak beragama Islam tidak boleh memberi, mengelola, dan menerima wakaf; wakaf bersifat tertutup bagi orang yang berbeda agama.	Orang yang tidak beragama Islam boleh memberi, mengelola, dan menerima wakaf; wakaf bersifat terbuka bagi orang yang berbeda agama (Islam dan non-Islam).
		Pasal 215 (1): Wakaf adalah perbuatan hukum seseorang atau kelompok orang atau bdan hukum yang memisahkan sebagian dari benda miliknya dan melembagakannya untuk selama-lamanya sesuai dengan ajaran Islam. Pasal 219 (1): Nadzir sebagaimana dimaksud dalam pasal	Pasal 1 (a): Wakaf adalah pemberian sesuatu yang mempunyai nilai dan manfaat dari seseorang atau lembaga atau badan hukum kepada orang lain atau lembaga lain atau badan hukum lain guna kepentingan dan kemaslhatan umum, baik untuk jangka waktu tertentu maupun selama-lamanya.

		215 ayat (4) terdiri dari perorangan yang harus memenuhi syarat-syarat sebagai berikut: a. warga negara Indonesia; b. beragama Islam; c. sudah dewasa; d. sehat jasmani dan rohani; e. tidak berada di bawah pengampuan; f. bertempat tinggal di kecamatan tempat letak benda yang diwakafkannya.	Pasal 7 (1): *Nadzir* terdiri dari: a. perorangan yang harus memenuhi persyaratan sebagai berikut: 1. dewasa; 2. amanah; 3. memiliki kemampuan mengelola wakaf; 4. tidak berada di bawah pengampuan; 5. bertempat tinggal di kecamatan tempat harta diwakafkan.
2	Hak kekayaan intelektual sebagai barang wakaf	Hak kekayaan intelektual (HAKI) tidak diatur	HAKI diatur
		Pasal 215 (4): Benda wakaf adalah segala benda baik benda bergerak atau tidak bergerak yang memiliki daya tahan yang tidak hanya sekai pakai dan bernilai menurut ajaran Islam.	Pasal 11: Harta yang diwakafkan dapat berbentuk: a. benda tidak bergerak; b. benda bergerak; c. uang tunai; d. surat-surat berharga; e. hak kekayaan intelektual (HAKI).

Perbedaan rumusan yang sangat jelas antara KHI dan CLD KHI dalam beberapa hal menunjukkan perbedaan nalar dan paradigma yang mendasar antara KHI dan CLD KHI. Secara metodologis dan substantif, beberapa pasal dalam KHI lebih cenderung mempertahankan paradgima fikih klasik, kendati dalam prosedur dan sistematika, KHI menggunakan model hukum modern. Sedangkan pasal-pasl dalam CLD KHI memberi penanda yang terang bahwa di balik kemapanan metodologi fikih, ternyata masih menyisakan serangkaian persoalan pada level produk yang dihasilkan. KHI sebagai salah satu produk

fikih bercorak keIndonesiaan mengisyaratkan adanya pola "pembakuan", ketika ia cenderung resisten dan menjauhkan diri dari beragam tawaran metodologi dan teori yang berasal dari luar.

BAB IV
PANDANGAN ULAMA' TERHADAP CLD KHI

GEMURUH pembaruan metode dalam kajian keslaman, terutama di bidang hukum, dapat dibaca sebagai akibat dari revolusi sains dan teknologi abad 17 di Barat. Banyaknya penemuan baru yang memiliki dampak dan pengaruh siginifkan terhadap dimensi kehidupan (gaya dan pola pikir) manusia, termasuk di dalam dunia Islam, telah memaksa para pemikir hukum Islam untuk berpikir ulang. Terdapat cukup banyak kasus yang muncul yang tidak cukup penjelasannya hanya dengan menggunakan perangkat metodologi hukum Islam klasik. Dalam rangka mengatasi masalah itu, dilakukanlah upaya reformasi hukum Islam pada pertengahan abad 19. Sayangnya reformasi tersebut tidak pernah menyentuh pada tataran yang lebih fundamental, yakni dasar-dasar teoritis hukum Islam atau yang biasa dikenal dengan ushul fikih. Ushul fikih tetap saja memusatkan perhatiannya pada upaya penafsiran literal al-Qur'an dan Sunnah.

Akhirnya, muncul kegelisahan intelektual tentang urgensi ushul fikih dalam kajian keislaman. Krisis akademik itu diwujudkan dalam sebuah rasionalisasi bahwa ternyata sampai saat ini, wajah ushul fikih dan turunannya terasa kaku dalam menyahuti perkembangan peradaban kontemporer. Untuk menyebut sejumlah pemikir muslim yang melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi di bidang metodologi hukum Islam ini antara lain Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, Hassan

Hanafi, Muhammad Syahrur, Nasr Hamid Abu Zayd, Ali Harb, Abdullah Ahmed an-Na'im yang selanjutnya dikategorikan Hallaq dalam kelompok liberalis.[1]

Memang pembaruan hukum keluarga Islam di negara-negara berpenduduk mayoritas muslim sebagai respon terhadap tuntutan zaman senantiasai diwarnai oleh konflik dan ketegangan. Hal ini secara jelas ditunjukkan dengan adanya pertentangan antara golongan yang menginginkan pembaruan hukum Islam dan mereka yang ingin tetap mempertahankan hukum Islam tetap pada bentuk asli yang telah mapan selama ini. Fenomena ini bahkan terjadi di hampir setiap negara Islam sekarang.

Dalam konteks inilah, pada bagian ini peneliti mengelaborasi tentang pandangan para ulama' NU dan Muhammadiyah tentang CLD KHI yang sempat menimbulkan kontroversi. Peneliti mendasarkan pada asumsi bahwa setiap ulama' memiliki corak pandangan dan karakter pemikiran yang beragam terhadap tema pembaruan hukum keluarga, khususnya dalam merespon ide CLD KHI ini. Bab ini menjelaskan tentang bagaimana ulama' melihat CLD KHI yang meliputi tiga pokok pembahasan, yaitu (1) pandangan terhadap hasil review Tim PUG terhadap KHI sebagai dasar menyusun CLD KHI, (2) pandangan terhadap pendekatan yang dipakai, dan (3) pandangan terhadap metode yang dipakai dalam merumuskan CLD KHI.

A. Pentingnya Kontekstualisasi Teks

Melihat realitas krisis metodologi pemikiran hukum Islam yang disebabkan oleh pola pikir klasik atomistik, menjadi suatu hal yang wajar jika gagasan CLD KHI yang diusung oleh Tim Pengarusutamaan Gender, mencoba keluar dari wilayah jumud yang hampa dengan pendekatan sosial

[1] M. Amin Abdullah, "at-Ta'wil al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," dalam *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 39 No. 2, Juli-Desember 2001, hlm. 363.

untuk melakukan penemuan hukum Islam yang kontekstual. Menurut salah satu anggota tim tersebut, sejumlah pemikir Islam menilai beberapa sisi ketidak relevanan fikih klasik itu karena ia disusun dalam era, kultur, dan imajinasi sosial yang berbeda. Fikih klasik tersebut bukan saja tidak relevan dari sudut materialnya, melainkan juga bermasalah dari pangkal paradigmanya. Misalnya, per definisi fikih selalu dipahami sebagai "mengetahui hukum syara' yang bersifat praktis yang diperoleh dari dalil al-Quran dan Sunnah." Mengacu pada definisi tersebut, kebenaran fikih menjadi sangat normatif. Kebenaran fikih bukan dimatrik dari seberapa jauh ia memberikan kemaslahatan bagi manusia melainkan pada seberapa jauh ia benar dari aspek perujukannya pada aksara al-Quran dan Sunnah.[2]

Gagasan ini merupakan hasil dari kajian terhadap pasal-pasal dalam KHI yang dicurigai masih kering dari nilai-nilai sosial humaniora. Konstruksi epistemologis pasalnya masih kental didominasi oleh fiqh madzhab klasik, yang tentu saja belum sampai pada tahap pengujian apakah ia adaptif, relevan, dan kompatibel dengan sosio kultur masyarakat Indonesia dalam konteks sekarang.

Dalam hal ini, Hamim Ilyas mengatakan bahwa kemerdekaan Indonesia telah mengantarkan hukum sebagai aturan yang unifikatif dan bentuk negara adalah negara kebangsaan. Jika demikian, maka mau tidak mau Undang-Undang harus dapat mewadahi semua pihak dan tidak untuk kepentingan umat Islam. Sayangnya hukum materiil Pengadilan Agama, khususnya KHI, masih jauh dari sifat ini.[3]

Selain KHI hanya mengatur kepentingan umat Islam, ia juga tidak mampu mengakomodasi kepentingan umat Islam ketika berhubungan dengan umat agama lain. Karena itu, Hamim Ilyas mengatakan:

---

[2] Abd Moqsith Ghazali, "Argumen Metodologis CLD KHI", dalam KOMPAS, Senin, 7 Maret 2005.

[3] Hasil wawancara pada tanggal 5 April 2006.

> KHI disusun dengan logika dakwah bukan logika hukum. Dengan logika dakwah, agama harus diuntungkan melalui hukum karena hukum yang dibuat bertujuan untuk melindungi agama. Konsekuensi logika ini, perkawinan beda agama dilarang. Tetapi jika memakai logika hukum, hukum adalah mewujudkan ketertiban di masyarakat. Karena itu, hukum harus memakai logika hukum bukan logika dakwah.

Menurut peneliti, pandangan bahwa KHI memakai logika dakwah ini menjadi tepat jika KHI dikerangkakan sebagai produk hukum nasional yang tentu harus memakai logika hukum dalam perumusannya. Tetapi jika KHI dimaknai sebagai sebuah kumpulan aturan hukum Islam (fiqh) yang disadur dari sumber-sumber klasik khazanah pemikiran Islam maka menjadi sah manakala KHI hanya mengakomodasi kepentingan umat Islam semata karena ia hanya berlaku bagi umat Islam dan menjadi hukum materiil, kendati hanya fakultatif, lembaga peradilan khusus, yaitu Pengadilan Agama.

Jika menilik pada konteks ketika KHI disahkan, setidaknya terdapat tiga basis yang diperhitungkan oleh pemegang politik hukum Orde Baru sehingga KHI disahkan keberlakuannya sebagai hukum positif Islam di Indonesia. *Pertama,* basis sejarah. Sejarah hukum Islam di Indonesia telah menjadi arkeologi sejarah hukum nasional. Karena itu, sudah menjadi kesadaran sejarah, hukum Islam mendapatkan tempat yang proporsional dalam tata hukum nasional secara positif. *Kedua,* basis sosial. Sebagai kelompok mayoritas, merupakan hal yang wajar jika umat Islam di Indonesia mendambakan nilai hukum Islam diakui dan diberlakukan sebagai hukum nasional. *Ketiga,* basis hukum. Keberadaan hukum Islam di Indonesia bukan hanya bagian integral dari operasionalisasi agama, melainkan secara sosiologis telah menjadi etika sosial masyarakat. Di beberapa daerah, hukum Islam bahkan telah melebur dengan kuktur masyarakat sehingga menjadi kesadaran sosial (*social consciousness*) dan hukum yang hidup di tengah-tengah kehidupan masyarakat (*living law*).

Keberadaan hukum materiil KHI yang hanya mengatur persoalan umat Islam *an sich* ini memang disebabkan oleh karakter KHI yang bersifat otonom dan konsevatif. Sebab, meskipun secara legal formal KHI dapat disebut sebagai produk hukum positif tetapi secara materiil-substansial ia tetap menjadi hukum Islam. Selain itu, dalam konteks tata hukum Indonesia, hukum Islam yang ada dalam KHI berfungsi sebagai sarana legitimasi atas institusi bangunan penguasa politik, seperti KUA, PPAIW, Pengadilan Agama, dan sebagainya.[4]

Otonomi KHI yang diberikan oleh Orde Baru ini karena hukum Islam dianggap sebagai bagian dari operasionalisasi ajaran agama. Karena itu, ia tidak termasuk dalam agenda kodifikasi dan unifikasi yang harus melebur menjadi hukum nasional. Dalam GBHN, bidang agama merupakan bagian yang terpisah dari politik hukum sehingga hukum agama dalam politik hukum Orde Baru mendapat tempat tersendiri.[5]

Ketika dikonfirmasi tentang kecenderungan realitas dakwah umat Islam yang masih normatif dan eksklusif, Hamim Ilyas mengatakan bahwa dakwah orang Islam belum sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Orang Islam masih memiliki sudut pandang normatif sehingga tidak memahami realitas tetapi menilai dan menghukumi, misalnya menyalahkan orang yang melakukan perkawinan beda agama dan mengatakan bahwa persoalan itu tidak perlu diurus.

Dalam Fiqh Lintas Agama dijelaskan bahwa terdapat tiga alasan yang diajukan mengapa kawin beda agama hendaknya diatur. *Pertama,* berdasarkan konsep kafir, musyrik, dan *ahl al-kitāb* yang ada dalam al-Qur'an surat Al-Baqarah (2): 105 dan surat Al-Bayyinah (98): 1 disimpulkan bahwa setiap perbuatan syirik tidak menjadikan secara langsung pelakunya disebut musyrik karena pada kenyataannya Yahudi dan Nasrani telah melakukan perbuatan syirik, namun Allah

[4] Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LkiS, 2001), hlm. 169.

[5] *Ibid.*

memanggil mereka dengan *ahl al-kitāb. Kedua,* ketika ayat tentang larangan menikahi musyrik turun, terjadi ketegangan antara orang Muslim dengan orang Musyrik Arab. *Ketiga,* terdapat tiga kelompok lain dalam masyarakat Arab, yaitu musyrik, Kristen, dan Yahudi. Yang disebut musyrik adalah mereka yang mempunyai kedudukan tinggi dan posisi penting dalam masyarakat dan ini yang membedakan dengan Kristen dan Yahudi.[6]

Tetapi terlepas dari itu, bahwa visi KHI yang masih bertentangan dengan prinsip-prinsip dalam al-Qur'an diakui oleh Fatma Amilia. Dalam hal ini ia mengatakan:[7]

> Dalam KHI, mungkin ada beberapa pasal tertentu yang bertentangan dengan nilai-nilai universal dalam al-Qur'an. Misalnya poligami boleh dilakukan dengan syarat istri cacat dan tidak bisa melahirkan. Kenapa ketidakmampuan istri itu menjadi persoalan.

Memang yang menjadi perdebatan utama di kalangan ahli hukum Islam dalam hal poligami selama ini adalah tentang syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh suami. Sementara pertimbangan yang menyangkut keberadaan istri kurang mendapat porsi yang cukup dalam kajian hukum Islam. Karena terdapat banyak alasan klise yang dipakai untuk membolehkan poligami, yaitu pertimbangan moral (khawatir zina dan menghindarkan pelacuran); ekonomi (pemberdayaan perempuan); biologi (kemampuan seksual laki-laki berlangsung sampai tua); dan demografi (jumlah perempuan lebih banyak dari laki-laki).[8]

Selain itu, Muhammad Azhar, dengan mengamini Hamim Ilyas dalam membaca realitas dakwah umat Islam selama ini, mengatakan bahwa:[9]

---

[6] Nurcholish Madjid, dkk., *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2004), hlm. 153-161.

[7] Hasil wawancara pada tanggal 27 April 2006.

[8] Hamim Ilyas, "Poligami dalam Tradisi dan Ajaran Islam", dalam *Musawa* (Jurnal Studi Gender), Vo. 1 No. 1 Maret 2002, hlm. 19.

[9] Hasil wawancara pada tanggal 24 April 2006.

> Selama ini dakwah umat Islam masih bersifat eksklusif padahal Islam bersifat rahmatan lil 'alamin yang meniscayakan dakwah universal. Terlepas dari dakwah eksklusif atau inklusif, pengembangan hukum Islam ke depan niscaya mengacu pada landasan (1) humanisme universal atau *maslahah 'ammah*. Konsep *'ammah* ini mencakup muslim dan non-muslim; (2) posisi perempuan. Teks sudah ada, kapanpun bisa dibongkar lagi. Mungkin ada ketakutan ulama' jika nash menjadi hilang, padahal nash dengan sendirinya ada dan tetap terjaga.

Sejalan dengan pendapat di atas, Machasin juga mengatakan bahwa semestinya peraturan negara mengarah pada perubahan yang mengatur semua orang. KHI yang hanya diberlakukan untuk umat Islam sah-sah saja. Tetapi kalau dipakai oleh semua warga, maka bukan KHI namanya. Terlepas dari itu, Machasin menekankan bahwa pengembangan hukum Islam dengan mengacu pada formulasi dan metodologi klasik patut dipertanyakan kembali. Dengan memberi ilustrasi tentang kasus waris, ia mengatakan:[10]

> Dalam konsep fiqh klasik, waris terhalang karena perbedaan agama. Tetapi menurut saya, apa waris dalam konteks sekarang ditentukan oleh agama. Itu kurang adil. Mengapa anak dan orangtua yang beda agama terputus hubungan kewarisannya padahal tanggungjawab sosial dan ekonomi menjadi tanggungan orangtua. Jika ada hadits yang dipakai untuk menyatakan larangan waris beda agama harus dibaca sesuai konteksnya, yaitu dalam kondisi perang. Sekarang dalam keadaan damai, mestinya konsepnya tidak begitu. Kita tetap mempunyai kewajiban tanggungjawab keluarga, sosial, dan negara meskipun beda agama.

Pandangan Machasin ini sangat relevan untuk membaca perdebatan diskursif tentang hukum waris di Indonesia. Hingga sekarang, konflik tentang hukum waris Islam terutama antara kelompok tradisionalis dan modernis masih merupakan fenomena yang mengisi teks-teks hukum waris Islam

[10] Hasil wawancara pada tanggal 8 April 2006.

kendati dapat dipastikan bahwa doktrin fiqh waris Sunni pro Syafi'i yang banyak dianut dalam masyarakat muslim Indonesia. Doktrin itu bahkan masih mewarnai dan menjadi pedoman yuridis para hakim di lembaga peradilan agama.[11]

Menurut Zuhdi, penyebab timbulnya bermacam-macam varian pendapat dan fatwa hukum dalam berbagai masalah waris adalah cukup banyak, tetapi ada dua hal yang menjadi penyebab utama: *pertama,* metode dan pendekatan yang digunakan oleh ulama' dalam melakukan ijtihad berbeda, dan *kedua,* kondisi masyarakat (sosial, budaya, ekonomi politik) dan waktu kapan ulama' melakukan ijtihad juga berbeda.[12]

Hukum kewarisan Islam yang dikonsepsi oleh ulama' Sunni yang pro Syafi'i tersebut ditengarai masih bersifat diskriminatif dan kurang terasa nilai keadilannya terutama terhadap hak-hak kaum perempuan.[13] Misalnya ketika seorang suami meninggal dengan menginggalkan anak-anaknya yang masih kecil. Dalam kasus ini, anak laki-laki berkedudukan sebagai ashabah yang cenderung mendapatkan bagian lebih banyak dibanding bagian anak perempuan maupun istri. Padahal, kebutuhan istri terhadap harta itu sangat besar, dibanding anak laki-laki, yaitu untuk melanjutkan keberlangsungan hidup keluarganya, baik dari sisi ekonomi maupun pendidikan.

Sedangkan menurut Yunahar Ilyas, terdapat langkah-langkah yang dapat dilakukan untuk menjawab persoalan yang dihadapi masyarakat Indonesia khususnya dalam hukum Islam, yaitu *pertama*, hukum Islam selalu diorientasikan pada nash dan berbagai tafsir ulama' atas nash tersebut untuk mengetahui pemahaman tekstual dan kontekstualnya. *Kedua,*

---

[11] *Ibid.,* hlm. 3.

[12] Masjfuk Zuhdi, *Masail Fiqhiyyah,* (Jakarta: Haji Masagung, 1994), hlm. 197.

[13] Hazairin mengatakan bahwa penyelesaian dengan cara lama *(uṣūl fiqh)* terhadap persoalan-persoalan yang muncul (termasuk hukum waris) dan dihadapi umat sekarang ini sudah tidak memadai, bahkan tidak dapat menyelesaikan masalah. Atas dasar ini, Hazairin mengajukan alternatif, yaitu sebuah pemahaman yang sistematis, padu, dan menyeluruh terhadap *naṣ* dengan memanfaatkan hasil kajian ilmu kontemporer dengan tujuan akhirnya menciptakan sebuah sistem yang lebih universal. Baca Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Qur'an dan Hadith* (Jakarta: Tintamas, 1982), hlm. 214.

mendialogkannya dengan realitas sosial yang terjadi dalam masyarakat. *Ketiga,* menemukan hukum Islam yang sesuai dengan nilai-nilai dalam al-Qur'an dan Hadits dan kebutuhan masyarakat.[14]

Berbeda dengan pendapat di atas, Malik Madaniy lebih melihat pada pentingnya menjaga pluralitas pendapat dalam masyarakat. Ia mengatakan bahwa perbedaan pendapat merupakan hal yang wajar-wajar saja dalam menilai RUU Hukum Terapan Pengadilan Agama. Wacana yang menentang dan liberal dalam pemikiran hukum Islam seyogyanya tidak dimatikan karena dapat menjadi peringatan bagi mereka yang mendukung draft RUU tersebut agar lebih akomodatif terhadap berbagai macam pendapat.[15] Selain Malik Madaniy, Tamyiz Mukharram[16] juga mengafirmasi adanya pluralitas pemikiran dan pendapat dalam hukum Islam. Dalam konteks Indonesia, pengembangan hukum Islam yang dilakukan harus berorientasi pada kemaslahatan secara nash maupun secara sosial.

Perbedaan pandangan dalam kajian hukum Islam memang suatu hal yang kerap dan hampir dapat dipastikan selalu terjadi. Dalam hukum poligami misalnya, terdapat tiga kelompok yang memiliki cara pandang sendiri terhadap poligami yang bersumber dari nash yang sama, yaitu ayat 3 dari surat an-Nisa'. Tiga pandangan itu antara lain (1) mereka yang membolehkan secara mutlak, (2) mereka yang membolehkan dengan syarat-syarat dan dalam kondisi-kondisi tertentu, dan (3) mereka yang melarang secara mutlak. Munculnya perbedaan ini disebabkan oleh perbedaan metode pengambilan hukum dari nash yang secara umum dibagi menjadi dua kelompok, yaitu kelompok pemikir klasik dan pertengahan yang menggunakan metode atomistik parsial dengan deduksi dan kelompok yang menggunakan metode tematik dan dalam hal-hal tertentu holistik.[17]

---

[14] Hasil wawancara pada tanggal 4 Mei 2006.
[15] Hasil wawancara pada tanggal 5 April 2006.
[16] Hasil wawancara pada tanggal 9 April 2006.
[17] Khoiruddin Nasution, "Perdebatan Sekitar Kasus Poligami Ditinjau dari Pespektif

Memang luasnya perbedaan pendapat merupakan khazanah bagi umat Islam, yaitu tersedianya banyak alternatif cara mengamalkan ajaran agama yang sesuai dengan kondisi masing-masing. Namun dalam realitasnya yang terjadi justru sebaliknya. Beragamnya pendapat dalam hukum Islam menimbulkan dilema tersendiri bagi umat Islam baik secara indivudal maupun secara kolektif.[18] Lahirnya madzhab-madzhab hukum yang menjadi salah satu bukti cemerlangnya aktivitas intelektual generasi awal umat Islam (khusunya abad I sampai III Hijriah), ternyata belakangan justru banyak menimbulkan efek yang tidak dikehendaki. Di antara konsekuensi yang paling serius adalah terganggunya modal sosial di antara elit agama maupun masyarakat secara umum dan munculnya berbagai kesulitan dalam merumuskan bentuk respon bersama (konsensus) terhadap problem modernitas dengan tetap berpegang pada nilai fundamental ajaran agama. Ditambah lagi dengan persoalan keberadaan pemikiran hukum Islam yang hanya menjadi diskursus para elit agama saja dan tidak pernah menjadi konsumsi publik.

Ketika diminta pendapat tentang kerangka pemikiran KHI yang masih jauh dengan visi keadilan dan persamaan, Fatma Amilia menuturkan:

> Saya kira dalam UU No. 1 tahun 1974 nilai-nilai Islam banyak yang diakomodasi. Seperti pencatatan, walaupun secara tekstual tidak ada dalam nash baik al-Qur'an dan as-Sunnah tetapi karena mengandung kemaslahatan, ia masuk dalam rumusan pasal. Atau pengertian perkawinan adalah akad antara seorang laki-laki dan perempuan menurut ajaran agama masing-masing, itu kan tidak bertentangan dengan ketentuan Islam.

Syariah Islam" dalam Jurnal *Musawa*, Vol. 1 No. 1 Maret 2002, hlm. 58-84.

[18] Ubaid al-Haqq, "Kebangkitan Kembali Islam: Tantangan Perubahan", dalam Taufiq Abdullah (ed.), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: LP3ES, 1988), hlm. 460-483.

Berdasar uraian di atas, di bawah ini penulis gambarkan pemikiran ulama' NU dan Muhammadiyah dalam bentuk tabel, sebagai berikut.

Tabel 3. Pandangan terhadap hasil kajian Tim PUG

No	Narasumber	Substansi pandangan
1	Hamim Ilyas	Indonesia sebagai negara modern dan berbentuk kebangsaan niscaya mengembangkan hukum yang unifikatif dan yang dapat mengakomodasi semua kepentingan.
2	Malik Madaniy	Wacana liberal dalam pemikiran hukum Islam harus dijaga sebagai peringatan bagi kubu *mainstream* agar lebih akomodatif terhadap berbagai macam pendapat.
3	M. Azhar	Pengembangan hukum Islam di Indonesia niscaya mengacu pada landasan (1) humanisme universal atau *maslahah 'ammah* dan (2) posisi perempuan.
4	Machasin	Pembaruan hukum Islam di Indonesia dengan tetap mempertahankan formulasi dan metodologi klasik patut dipertanyakan kembali.
5	Fatma Amilia	UU No. 1 tahun 1974 banyak mengakomodasi nilai-nilai dalam Islam, seperti pencatatan dan pengertian perkawinan. Dalam KHI, terdapat beberapa pasal yang bertentangan dengan nilai-nilai universal dalam al-Qur'an, misal poligami.
6	Tamyiz Mukharram	Dari dulu sampai sekarang, pemikiran dan pendapat dalam hukum Islam memang sangat beragam. Dalam konteks Indonesia, pengembangan hukum Islam yang dilakukan harus berorientasi pada kemaslahatan secara nash maupun secara sosial.
7	Yunahar Ilyas	Untuk menjawab persoalan yang dihadapi masyarakat Indonesia khusunya dalam hukum Islam: *Pertama*, hukum Islam selalu diorientasikan pada nash dan berbagai tafsir ulama' atas nash tersebut untuk mengetahui pemahaman tekstual dan kontekstualnya. *Kedua,* mendialogkannya dengan realitas sosial yang terjadi dalam masyarakat.

Untuk membaca pendapat di atas, kiranya dapat dikaitkan dengan tiga paradigma pemikiran pemikiran mengenai hubungan agama dan negara, yaitu:

Pertama, kelompok masyarakat yang menjadikan Islam sebagai ideologi, yang manifestasinya berupa pelaksanaan ajaran Islam (syariat Islam) secara formal sebagai hukum positif. Orientasi dari pandangan ini adalah pendekatan struktural dan institusionalisasi ajaran Islam hingga level negara. "Islamisasi" di segala bidang menjadi prioritas utama yang salah satu konsekuensinya bisa mengurangi hak dan eksistensi non-muslim.[19] Konsep pemerintahan menurut paradigma pertama ini adalah diselenggarakan atas dasar kedaulatan ilahi (*divine sovereignity*).[20]

Kedua, kelompok yang memiliki orientasi kebangsaan lebih besar daripada orientasi keberagamaan. Orientasi ini hanya mendukung pelaksanaan etika-moral agama (*religio-ethics*) dan menolak formalisasi agama dalam konteks kehidupan beragama. Kelompok masyarakat ini bahkan menganggap pelaksanaan hukum Islam sangat problematis dan akan mengganggu integritas bangsa. Kelompok ini biasanya lebih memilih pendekatan kultur dan menolak pendekatan struktural dalam hal sosialisasi dan institusionalisasi ajaran Islam. Bagi kelompok ini, relasi antara agama dan negara adalah dikhotomis-diametral.[21] Berbeda dengan kelompok pertama, orientasi ini mendukung "humanisasi", yakni dengan memperlakukan semua kelompok warga negara secara sejajar, serta berupaya mengatasi persoalan-persoalan kemanusiaan secara umum sebagai prioritas utama, seperti kemiskinan, kebodohan, penegakkan hak asasi manusia dan sebagainya.[22]

---

[19] Masykuri Abdillah, "Aspirasi Umat: Antara Islamisasi dan Humanisasi" dalam Kurniawan Zein dan Sarifuddin HA (ed.). *Syariat Islam Yes, Syariat Islam No* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 17.

[20] Masdar F. Mas'udi, "Agama dan Dialognya" dalam INTERFIDEI, *Dialog Kritik, dan Identitas Agama* (Yogyakarta: DIAN/INTERFIDEI, t.t.), hlm. 153.

[21] M. Dien Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam", dalam *Ulumul Qur'an*, no. 2 Vol. IV 1993, hlm. 7.

[22] Masykuri Abdillah, "Aspirasi Umat", hlm. 18

Ketiga, adalah jalan di antara kedua orientasi tersebut, yaitu yang memiliki orientasi secara seimbang antara wawasan Islam dan kebangsaan, dengan menjadikan Islam sebagai sub-ideologi dari Pancasila. Meskipun tidak ideal, orientasi ini masih dibenarkan, karena hal ini merupakan kompromi dari aspirasi yang ada, suatu hal yang juga pernah dialami oleh Rasulullah SAW. Orientasi ini mendukung pendekatan struktural dan sekaligus kultural, dengan cara melibatkan agama dalam pengambilan kebijakan publik secara konstitusional dan demokratis serta tidak diskriminatif. Dengan kata lain, orientasi ini mendukung "Islamisasi" dengan pelaksanaan syariat Islam dalam bentuk: 1) formal dalam hukum-hukum privat tertentu, 2) substansial, seperti hukuman mati bagi tindak pidana pembunuhan yang sudah sesuai dengan hukum Islam meski secara formal tidak menggunakan nama *qishash,* 3) esensial, jika implementasi dengan kedua bentuk di atas dirasa sulit diwujudkan, seperti hukuman bagi pencurian yang tidak sama dengan hukum Islam, tetapi secara esensial sudah memenuhi ketentuan bahwa pencurian merupakan tindak pidana yang dikenai sanksi. Di sisi lain, orientasi ini menghargai pluralisme dan penanganan persoalan-persoalan kemanusiaan tanpa membedakan latar belakang agama dan latar belakang primordial lain.[23]

Jika dikaitkan dengan paradigma tersebut, mayoritas pendapat di atas berjalan pada peta yang sama, yaitu. *Pertama*, pendapat Hamim Ilyas yang menyatakan bahwa pengembangan hukum Islam di Indonesia niscaya beranjak dari logika agama menuju logika hukum; pendapat M. Azhar yang menekankan kepentingan umum serta kesetaraan posisi perempuan; dan pandangan Machasin yang mempertanyakan relevansi metodologi klasik dalam pembaruan hukum Islam di Indonesia, menunjukkan bahwa orientasi mereka terhadap kebangsaan lebih besar daripada orientasi terhadap keagamaan. Karena itu, menurut mereka, pengembangan

[23] *Ibid.*

hukum Islam di Indonesia tidak berlandaskan ajaran agama secara formal tetapi berdasarkan etika-moral agama (*religio-ethics*). Pemikiran ini secara sederhana dapat dikategorikan ke dalam paradigma kedua.

Kedua, selain tiga pendapat tersebut, empat pendapat yang lain masih menghendaki dimasukkannya ajaran agama dalam peraturan perandang-undangan (Islamisasi pelaksanaan syariat Islam), khususnya hukum keluarga, meskipun perlu kontekstualisasi nash atas realitas sosial. Pandangan yang mendukung pendekatan struktural dan kultural dalam hukum keluarga dengan cara melibatkan agama dalam pengambilan kebijakan publik secara konstitusional ini dapat dimasukkan ke dalam paradigma ketiga.

Jika dilihat lebih substantif terhadap beberapa pendapat di atas, dapat ditemukan adanya titik persamaan antara pendapat satu dengan yang lain. Karena itu, pandangan di atas dapat digeneralisasi dalam beberapa point sebagai berikut:

1. Seiring perkembangan dan perubahan masyarakat, pembaruan hukum Islam yang tidak hanya bertumpu pada fiqh klasik merupakan agenda yang tidak dapat dihindari bahkan pada titik tertentu menjadi niscaya.
2. Pengembangan hukum Islam (fiqh) di Indonesia ke depan berorientasi pada upaya positivisasi dan legislasi hukum Islam yang unifikatif dan akomodatif terhadap kepentingan semua elemen masyarakat Indonesia apapun agamanya.
3. Hukum Islam yang dikembangkan di Indonesia harus bertumpu pada kontekstualisasi realitas teks dalam nash al-Qur'an atau hadits atas realitas empiris, situasi dan kondisi riil masyarakat Indonesia.

Bagaimanapun juga, temuan peneliti di atas menguatkan tesis para Islamisis tentang perkembangan pemikiran Islam di Indonesia. Tesis yang dimaksud adalah bahwa melalui proses sosio-kultural yang panjang, ruang gerak pemi-

kiran-pemikiran keislaman yang bercorak skripturalis mulai melemah. Sejak dekade 1970-an, corak pemikiran yang berkembang dan terus menguat ialah pemikiran keislaman yang substansialis.[24] Model pemikiran ini semakin diminati dan mendapat sambutan yang semakin luas, karena dinilai lebih cocok dengan realitas masyarakat Indonesia yang plural. Proses modernisasi yang intensif sejak awal 1970-an telah mendorong penguatan pemikiran Islam substansialis dan sekaligus mempersempit ruang gerak pemikiran kaum skripturalis, sekalipun tidak mungkin bisa menggantikannya atau menghilangkannya sama sekali.[25]

Jika memakai taksonomi Bassam Tibi yang membagi aliran pemikiran Islam kontemporer menjadi tiga arus utama, yaitu Tradisionalisme Islam, Modernisme Islam, dan Fundamentalisme Islam, maka pendapat para ulama' di atas masuk dalam kategori kedua. Aliran modernisme Islam banyak dikembangkan oleh kalangan intelektual. Berbeda dengan paradigma tradisionalisme Islam yang memandang tidak ada kekurangan dalam pemikiran Islam, modernisme Islam berpendapat bahwa keterbelakangan umat Islam saat ini justru disebabkan oleh stagnasi intelektual dan kejumudan para ulama dalam memahami Islam dan dalam menghadapi dinamika kehidupan modern. Oleh karena itu para intelektual modernisme Islam menyerukan pembukaan kembali pintu-

[24] Kelompok ini memiliki empat gagasan utama, yaitu *pertama,* substansi atau kandungan iman dan amal lebih penting dari pada bentuknya. *Kedua,* pesan dalam al-Qur'an dan Hadits bersifat abadi dalam esensinya dan universal dalam maknanya, harus ditafsirkan kembali oleh masing-masing generasi kaum muslim sesuai dengan kondisi sosial yang berlaku di masa mereka. *Ketiga,* karena pada akhirnya tidak ada seorang manusia yang dapat memastikan bahwa pemahamannya atas perintah Tuhan lebih benar dan lebih baik dari manusia lainnya, maka kaum muslim harus bersikap toleran kepada sesamanya dan kepada non-muslim. *Keempat,* kelompok substansialis menerima struktur pemerintahan yang ada sebagai bentuk negara Indonesia yang final, termasuk pula dalam bentuk negara dan asas negara. R. William Liddle, "Skriptualisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru" dalam Mark R. Woodward (ed.), *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam di Indonesia,* terj. Ihsan Ali Fauzi (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 285-289.

[25] R. William Liddle, *Leadership and Culture in Indonesian Politics* (Sydney: Asian Studies Association of Australia, 1996), hlm. 267.

pintu ijtihad.[26]

Modernisme Islam juga berusaha mendukung modernitas kultural dan institusional dengan mencari sintesis antara konsep-konsep modern dan Islam, bahkan melakukannya tanpa meninjau kembali pandangan-dunia (*world view*) teosentrik Islam tradisional. Dalam rangka revitalisasi budaya dan institusi, kaum modernis mengajukan beberapa pendekatan seperti rasionalisme, sekulerisme dan rekonstruksi pemikiran dan pemahaman tentang Islam. Pendekatan itu mereka pakai karena bagi Islam modernis, Islam yang benar adalah Islam yang "sesuai dengan segala waktu dan ruang."

B. Pandangan terhadap Pendekatan CLD KHI

Miskinnya analisis sosial empiris *(lack of empiricism)* dalam studi hukum Islam disinyalir oleh banyak pihak menjadi salah satu kelemahan mendasar dari cara berpikir dan pendekatan yang ada dalam metode penemuan hukum Islam selama ini.[27] Hal demikian semakin terlihat dengan jelas ketika serangkaian metode ushul fiqh konvensional seperti qiyas, istishlah, bahkan 'urf kurang memungkinkan memberi ruang gerak bagi dimasukkannya data-data sosial empiris dalam analisis teoritis dan metode penemuan hukumnya. Studi ushul fiqh pada akhirnya masih berputar pada pendekatan doktriner-normatif-deduktif dan tetap saja bersifat sui-generis.[28]

Problematika demikian masih sangat terasa dalam berbagai tawaran metodologis yang diusulkan oleh para pemikir hukum Islam klasik seperti al-Ghazali dengan metode induksi dan tujuan hukumnya maupun asy-Syatibi dengan induksi tematisnya. Sebagian kalangan menyatakan bahwa, meskipun

[26] Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. 50-56.

[27] Lihat Akh. Minhaji, "A Problem of Methodological Approach to Islamic Law Studies", dalam *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI tahun 1999, hlm. iv-v.

[28] Bandingkan dengan Akh. Minhaji, "Reorientasi Kajian Ushul Fiqih", *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI tahun 1999, hlm. 16-17.

kedua tokoh ini telah merintis jalan pengembangan analisis empiris, tetapi secara praktek dan dalam kebanyakan tulisan mereka masih memusat pada analisis normatif-tekstual.[29] Demikian juga upaya pembaruan pemikiran kontemporer, sebagaimana dilakukan oleh Fazlur Rahman sampai Muhammad Syahrur, masih belum memberikan ketegasan untuk menjawab pertanyaan sekaligus persoalan di atas.[30] Artinya, meskipun telah demikian jauh diupayakan perluasan makna teks melalui berbagai cara, kecenderungan mendasar tekstualitas sekaligus kurangnya analisis empiris metode penemuan hukum Islam masih belum terselesaikan.

Tekstualitas metode penemuan hukum Islam (ushul al-fiqh) tersebut di atas tentu saja bukan suatu kebetulan. Sebaliknya, ia merupakan karakteristik yang lahir dari satu sistem epistemologi dan bahkan pandangan hidup *(weltanschauung)* tertentu. Jika dilacak lebih jauh, hal ini dapat ditemukan pada pola pemikiran sebagian besar umat Islam yang menganut subjektifisme teistik,[31] yang menyatakan bahwa hukum hanya dapat dikenali melalui wahyu Ilahi yang dibakukan dalam kata-kata yang dilaporkan Nabi berupa al-Qur'an dan as-Sunnah. Keyakinan inilah yang tampaknya telah menggiring fokus wacana hukum Islam pada analisis teks-teks suci tersebut.

Patut disadari bahwa kecenderungan tekstualitas yang berlebihan dalam metode penemuan hukum di atas, pada gilirannya telah memunculkan kesulitan hukum Islam dalam merespon dan menyambut gelombang perubahan sosial. Karakteristik kajian fiqh klasik yang *law in book oriented* dan kurang memperhatikan *law in action* —sebagai akibat dari kecenderungan tekstualitas metodologinya— tidak kecil ke-

[29] Syamsul Anwar, "Teori Hukum Hukum Islam al-Ghazali dan Pengembangan Metode Penemuan Hukum Islam", dalam M. Amin Abdullah *et. al.*, *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multi Kultural* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2002), hlm. 198.

[30] Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 245, dan 253.

[31] Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam Probabilitas dan Kepastian", dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Ke Arah Fiqh Indonesia* (Yogyakarta: FSHI Fak. Syari'ah, 1994), hlm. 74.

mungkinan akan selalu tertinggal di belakang sejarah; sampai batas tertentu bahkan mungkin ditinggalkan karena tidak releven lagi dengan situasi aktual umatnya.[32]

Adanya keterbatasan metode-metode klasik untuk diterapkan dalam menghadapi realitas modern itulah, yang telah mengantarkan kesulitan tersendiri bagi pemikir Muslim saat ini. Kelemahan metode tradisional juga terungkapkan dalam dua kecenderungan yang saling berlawanan secara diametral, yaitu pembatasan lapangan ijtihad ke dalam penalaran legalistik dan adanya kecenderungan menghilangkan seluruh kriteria dan standar rasional dengan menggunakan metodologi yang murni intuitif dan esoteris. Aspek lain dari keterbatasan tersebut adalah ketika studi fenomena sosial mengharuskan pendekatan holistik yang dengan cara demikian relasi-relasi sosial disistematisasikan menurut aturan-aturan universal justru metode klasik bersifat atomistik yang pada dasarnya disandarkan pada penalaran analogis.[33]

Serba ketidakcakapan metode klasik pada akhirnya membawa kajian keislaman pada satu krisis metodologi yang melanda hampir seluruh wilayah kajian Islam, termasuk di bidang hukum. Pada situasi seperti ini, kemunculan satu tawaran alternatif yang bisa menutupi kekurangan metode sebelumnya menjadi sangat diharapkan. Khusus dalam hukum Islam, adanya upaya metodologi baru diharapkan dapat mem-

---

[32] Dalam konteks yang lebih luas, Syamsul Anwar mencatat ada lima (5) karakteristik studi fiqh yang dominan, yaitu (1) pemusatan studi hukum Islam sebagai *law in book*, tidak mencakup *law in action*, (2) pencabangan materi yang rumit tanpa memperhatikan relevansi dengan permasalahan yang berkembang (3) sifat polemik-apologetik, (4) *inward looking* dan (5) atomistik. Secara epistemik kajian fiqh juga ditandai oleh karakteristik (1) kurang memisahkan mitos dan sejarah, (2) univokalisasi makna dan (3) nalar transhistoris. Karakteristik lebih sederhana diberikan oleh Hasyim Kamali, yaitu: (1) tidak mendukung efektifitas dan efisiensi administratif, karena ditulis mengikuti *style* abad pertengahan serta tidak mempunyai klasifikasi yang rapi, (2) *concern* kajiannya tidak lagi relevan dengan isu dan kondisi aktual umat Islam, dan (3) adanya tendensi *scholastic isolation* yang melahirkan fanatisme mazhab dengan menutup diri untuk respek pada kontribusi pemikiran lain. M. Hasyim Kamali, "Fiqh and Adaptation to Sosial Reality" dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXVI, No. 1, Januari, 1996, hlm. 78-79.

[33] Louay Safi, *Ancangan Metodologi Alternatif: Sebuah Refleksi Perbandingan Metode Penelitian Sosial dan Barat,* terj. Imam Khoiri (Yoyakarta: Tiara Wacana, 2001), hlm. 19.

beri jalan yang lebih memungkinkan untuk menjembatani problem tekstualitas tersebut di atas ke arah kontekstualisasi metode penemuan hukum Islam.

Pembaruan hukum Islam yang dilakukan di Indonesia sesungguhnya sudah bergerak pada arah yang ideal, yaitu usaha untuk mengkombinasi unsur-unsur hukum yang diakui sebagai Islami dan unsur-unsur hukum yang asing dari segi asal usulnya menjadi sebuah sistem hukum yang menyatu dan dianggap Islami serta memenuhi kebutuhan mendasar pada kehidupan modern.[34] Lahirnya KHI merupakan manifestasi dari usaha ini. Berbagai bentuk pembaruan dalam KHI di Indonesia, seperti *taklik talak* (pasal 45), pengaturan harta bersama/*gono-gini* (pasal 85-97), ahli waris pengganti (*plaatsvervulling*) untuk cucu yatim (pasal 185), *wāsiat wājibah* untuk anak dan orang tua angkat (pasal 209) serta harta hibah yang diperhitungkan sebagai warisan (pasal 221), merupakan bukti dari kemajuan pembaruan ini.

Kendati demikian, pembaruan hukum Islam di Indonesia, terutama di bidang hukum keluarga, masih saja menyisakan sejumlah persoalan. Kontroversi dan silang pendapat baik di kalangan elit agama maupun masyarakat umum hampir dipastikan selalu mengisi ruang publik ketika sebuah gagasan pembaruan hukum Islam coba digulirkan. Tak pelak, ketika gagasan CLD KHI diluncurkan, sambutan apresiatif, badai kritik, dan bahkan pembekuan pun disuguhkan pada Tim PUG.

Dalam melakukan pengkajian dan penelitian terhadap KHI untuk membuat CLD KHI sebagai alternatif, Tim Peng-

[34] Yang dilakukan di Indonesia merupakan ragam ketiga dari tiga bentuk tekanan bagi perubahan hukum yang masih berlaku di negara muslim, jika mengikuti taksonomi yang dilakukan Anderson. Dua bentuk yang lain adalah (1) tekanan untuk kembali kepada syari'ah apakah secara menyeluruh atau sebagian di beberapa negara di mana gerakan pembaruan telah mengantarkan pada sebuah sistem hukum yang sekular, seperti Pakistan dan (2) tekanan untuk pengendoran tertentu di wilayah syariah atau terhadap cara yang ditempuh untuk menafsirkan dan menerapkan syariah di negara-negara yang masih menerapkan syariah secara menyeluruh dan kaku, seperti Saudi Arabia. J.N.D. Anderson, *Law Reform in the Muslim World* (London: The Athlon Press, 1976), hlm. 14-18. Bandingkan dengan N.J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburg: Edinburg University Press, 1964), hlm. 223-234.

arusutamaan Gender Depag menggunakan enam perspektif utama, yaitu pluralisme, nasionalitas, penegakan hak asasi manusia, demokrasi, kemaslahatan, dan kesetaraan gender. Dalam pandangan mereka, pendekatan ini dibutuhkan untuk mengantarkan hukum Islam menjadi hukum publik yang dapat diterima oleh semua kalangan, kompatibel dengan kehidupan demokrasi modern, dan dapat hidup dalam masyarakat yang plural.

Terhadap pendekatan yang dipakai dalam menguji ideologi dan pasal-pasal dalam KHI tersebut, ulama' yang menjadi subyek penelitian ini memberikan pandangan yang cukup beragam.

Malik Madaniy mengatakan bahwa dalam batas-batas tertentu, pendekatan gender, HAM, nasionalitas, dan seterusnya, dapat ditampung dalam pemikiran hukum Islam. Misalnya dalam hal demokrasi, sebenarnya ada nilai-nilai dasar dalam demokrasi yang sesuai dengan al-Qur'an. Selain itu, hak asasi manusia juga sangat Islami, walaupun tidak sepenuhnya HAM versi Barat yang liberal sejalan dengan Islam. Begitu juga dengan pendekatan pluralisme, ia menuturkan:[35]

> Pluralisme dalam arti memahami adanya perbedaan itu sah dalam Islam. Tetapi jika pluralisme dimaknai sebagai menganggap semua agama benar tidak dapat diterima. Sekali lagi, pluralisme dalam arti kesadaran adanya perbedaan dan kita menerima perbedaan itu sebagai sebuah realita tidak masalah. Sayang, terjadinya pertentangan antara berbagai kelompok disebabkan karena berangkat dari ketidakjelasan *ta'rif* dari pluralisme. Tidak ada keseragaman pemahaman antara beberapa kelompok tentang pengertian terminologi pluralisme. Padahal jika umat Islam berangkat dari titik yang sama tentang pemaknaan pluralisme, perbedaan pendapat itu dapat ditemukan.

Perbedaan pendapat dalam kajian hukum Islam sering disebut dengan *ikhtilāf fuqahā'*. Istilah ini diartikan sebagai

[35] Hasil wawancara pada tanggal 5 April 2006.

perbedaan di antara ulama' fikih mengenai konsep aturan hukum yang mereka simpulkan lewat penalaran atas sumber-sumbernya (dalil). Norma-norma tersebut memiliki aspek yang luas, baik dalam kehidupan individual maupun kolektif, baik hubungan antar sesama manusia, antar manusia dengan Tuhannya, maupun antar manusia dengan lingkungan alamnya.[36]

Perbedaan pendapat ini, secara umum, disebabkan oleh empat faktor sebagai berikut: *pertama,* perbedaan dalam aspek yang berkaitan dengan sumber (dalil) syariat, baik dari ayat-ayat al-Qur'an maupun hadits. *Kedua,* perbedaan pendapat karena faktor yang berhubungan dengan karakteristik linguistik bahasa Arab, misal *al-ma'nā al-ḥaqīqi* dan *al-ma'nā al-majāz*. *Ketiga*, kondisi lingkungan alam dan perkembangan sosial di tempat tinggal masing-masing ulama'. *Keempat*, perbedaan karakter pribadi, alam pikiran, dan wawasan sosial di antara pada rawi hadits dan para ulama' mujtahid.[37]

Berbeda dengan Malik Madaniy, Hamim Ilyas tetap menekankan pada konsekuensi bentuk negara Indonesia sebagai negara bangsa sehingga hukum yang dibuat pun harus disesuaikan dengan prinsip-prinsip kebangsaan dan kemodernan. Karena perdebatan tentang dasar dan bentuk negara Indonesia ini telah memakan waktu yang sangat panjang dan telah menghasilkan rumusan yang ideal. Dasar, ideologi, dan bentuk negara inilah yang menjadi semangat dan fondasi atas bangunan hukum yang dikembangkan di Indonesia.[38]

Jika kembali pada sejarah panjang bangsa Indonesia, setelah berjuang selama empat dasawarsa (tahun 1905 sampai 1945), persoalan asasi yang dihadapi bangsa Indonesia ketika sampai di gerbang kemerdekaan pada tahun 1945 adalah atas *weltanschaung* apakah negara yang baru itu didasarkan? Saat

[36] Mifathul Huda, "Pluralisme Hukum Islam: Kajian atas Kitab al-Mīzān al-Kubrā karya al-Sha'rani (1492-1565)", *Disertasi* Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, hlm. 32.

[37] *Ibid.*, hlm. 50-53.

[38] Hasil wawancara pada tanggal 5 April 2006.

itu, para wakil rakyat terbagi dua kelompok; *pertama,* mereka yang mengajukan agar negara itu berdasarkan kebangsaan tanpa kaitan khas pada ideologi keagamaan,[39] *kedua,* mereka yang mengajukan Islam sebagai dasar negara.[40]

Kedua aliran pikiran itu masing-masing memiliki akar sejarah dan perkembangan gerakan nasionalis Indonesia. Menurut pandangan para nasionalis sekuler, perjuangan untuk kemerdekaan dimulai dengan berdirinya Boedi Oetomo tanggal 20 Mei 1908, yang dianggap organisasi pertama di antara bangsa Indonesia yang disusun dengan bentuk modern dan yang besar artinya. Sedangkan kelompok nasionalis Islami banyak yang berpendapat bahwa berdirinya Sarekat Islam pada tanggal 16 Oktober 1905 sebagai titik tolak pergerakan nasional.[41]

Perbedaan yang ada itu, antara lain jelas tercermin dalam polemik antara Soekarno dan Mohammad Natsir sekitar tahun 1940 tentang hubungan antar negara dan agama. Soekarno sebagai juru bicara nasionalis muslim sekuler, menulis seri artikel dalam *Panji Islam* dengan judul: "Me'muda'kan Pengertian Islam", "Apa Sebabnya Turki Memisahkan Agama dari Negara". M. Natsir, sebagai penyambung lidah nasionalis Islami, menjawab dengan satu seri yang terdiri atas sembilan artikel berkala yang sama dengan judul "Persatuan Agama dan Negara".[42]

Pertengkaran antara dua aliran utama ideologi tersebut sebagian besar menentukan bentuk dan perkembangan diskusi dalam Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan

[39] Endang Saifuddin Anshari menyebutnya dengan istilah "para nasionalis sekuler". Istilah ini tidak menunjukkkan bahwa oraqng-orang dalam kategori ini adalah para sekularis tanpa perhatian dan keyakinan apapun pada agama. Istilah ini menunjuk kepada mereka umat Islam, Kristen, dan lain-lain yang berpegang pada pemisahan tegas antara negara dan agama.

[40] Kelompok ini disebut dengan "para nasionalis Islami", yaitu menunjuk pada para nasionalis yang komitmen pada pendapat bahwa negara dan masyarakat harus oleh Islam sebagai agama.

[41] Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945: Sebuah Konsensus Nasional tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1949)* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), hlm. 3-5. Baca juga Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1998), hlm. 29.

[42] Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta,* hlm. 9-10.

Indonesia (BPUPKI). Perdebatan-perdebatan yang panjang dan sering tajam ini akhirnya membawa kepada suatu *gentleman's agreement* (kesepakatan bersama) Piagam Jakarta *(the Jakarta Charter)*, yang kemudian setelah mengalami perubahan-perubahan tertentu, piagam tersebut dijadikan Pembukaan Undang-Undang Dasar 1945.[43]

Badan penyelidik tersebut terdiri dari 60 orang anggota. Dari 60 orang itu, golongan yang mewakili umat Islam 25% dari jumlah seluruhnya. Pada bagian pertama sidang dilakukan *hearing* tentang dasar negara dan bentuk pemerintahan (negara). Mengenai bentuk pemerintahan (negara), 53 suara memilih bentuk republik dan 7 suara memilih bentuk kerajaan. Adapun mengenai dasar negara, maka suara terbanyak (45 suara) memilih dasar kebangsaan dan 15 suara memilih dasar Islam.[44]

Setelah sidang pertama berakhir, 38 orang anggota melanjutkan pertemuan untuk membentuk panitia kecil yang terdiri atas sembilan orang yang dipilih.[45] Panitia kecil tersebut akhirnya berhasil mencapai satu *modus vivendi* antara para nasionalis Islami pada satu pihak dan para nasionalis sekuler pada lain pihak. Soekarno, dalam pidatonya pada tanggal 10 Juli dalam sidang paripurna Badan Penyelidik, menekankan betapa beratnya tugas panitia kecil sehubungan dengan adanya perbedaan pendapat antara dua kelompok anggota. Karena piagam yang berupa rancangan preambul itu ditandatangani oleh sembilan anggota pada 22 Juni 1945 di Jakarta, maka ia terkenal sebagai *Piagam Jakarta (the Jakarta Charter)*.[46]

Piagam Jakarta yang sekarang menjadi Pembukaan UUD 1945 di dalamnya, antara lain, terdapat kalimat "Atas berkat rahmat Allah Yang Maha Kuasa…" dan "Ketuhanan Yang Maha

[43] *Ibid.,* hlm. 10.
[44] *Ibid.,* hlm. 28.
[45] Terdiri dari Soekarno, Muhammad Hatta, A.A. Maramis, Abikusno Cokrosuyoso, Haji Agus Salim, Kahar Muzakkir, Wahid Hasyim, Ahmad Subardjo, Mohammad Yamin.
[46] *Ibid.,* hlm. 29-30.

Esa."[47] Di dalam Penjelasan UUD 1945 mengandung empat pokok pikiran, yaitu persatuan, keadilan sosial, kedaulatan rakyat, dan Ketuhanan Yang Maha Esa. Pokok-pokok pikiran itu yang kemudian dijabarkan dalam pasal-pasal UUD.[48]

Pokok pikiran yang pertama sampai ketiga bisa jadi sudah banyak dijelaskan dalam berbagai tulisan. Sedangkan pokok pikiran keempat "Ketuhanan Yang Maha Esa" sampai sekarang masih menjadi isu yang ikut meramaikan peta wacana politik Indonesia.[49] Secara historis, kalimat itu perlu dipahami sebagai perubahan dari kalimat sila pertama Pancasila yang tersebut dalam Piagam Jakarta. Dari situ, jelaslah bahwa kandungan pokok pikiran keempat itu adalah paham ketauhidan.

Dalam perspektif teologis, tauhid berarti mengesakan Tuhan atau dapat disebut dengan monoteisme. Konsep monoteisme bukan hanya ada dalam Islam, tetapi juga pada agama yang lain.[50] Dengan demikian, kandungan pemaknaan Ketuhanan Yang Maha Esa itu tidak hanya bagi umat Islam saja tetapi juga berlaku bagi umat beragama lainnya. Oleh karena itu, negara Indonesia tidak berdasarkan asas Islam tetapi kebangsaan dengan menganut konsep monoteisme, tidak politeisme (paham syirik), tidak ateisme (anti Tuhan), dan tidak pula sekularisme (pemisahan agama dan negara).[51] Dengan demikian konsep negara yang dikehendaki oleh Piagam Jakarta yang kemudian menjadi Pembukaan dan pasal-pasal UUD 1945 adalah negara republik yang berkedaulatan rakyat dengan berdasarkan kepada Ketuhanan Yang Maha Esa (monoteisme), persatuan, dan keadilan sosial.

---

[47] Kalimat Ketuhanan Yang Maha Esa merupakan kalimat kompromistis yang dicapai antara kalangan Islam yang ingin menegakkan ideologi Islam dan kalangan nasionalis yang netral agama. Kalimat itu mulanya berbunyi "Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya."

[48] Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945: Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat Yang Majemuk* (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1995), hlm. 61.

[49] Buktinya gerakan untuk perlunya menegakkan syariat Islam di Indonesia atau tidak masih ada sampai sekarang.

[50] *Ibid.,* hlm. 62.

[51] *Ibid.,* hlm. 63.

Melihat realitas ini, dalam konteks pengembangan hukum Islam, Hamim Ilyas mengatakan:[52]

> Negara modern adalah negara bangsa bukan negara agama. HAM merupakan perspektif yang tidak dapat ditinggalkan. Hukum yang baik adalah yang menjamin persamaan manusia. Pluralisme diartikan sebagai semua agama sama. Apakah ada yang memahami semua agama sama? Pada umumnya cara pandang orang pluralis adalah bahwa agama dapat menjadi jalan keselamatan bagi pemeluknya masing-masing. Jadi pluralisme dalam arti realitas masyarakat yang plural. Hukum harus melindungi semua kepentingan. Semua agama sama di hadapan hukum.

Berkenaan dengan itu, ia juga mengafirmasi gagasan dalam CLD KHI yang memasukkan pencatatan sebagai rukun perkawinan karena perkawinan tidak hanya menjadi domain keagamaan seseorang tetapi sudah menjadi wilayah publik yang tentu saja berkaitan dengan persoalan demografi, ekonomi, kesejahteraan sosial, kesehatan, pendidikan, dan sebagainya. Jika demikian, maka pencatatan perkawinan merupakan suatu proses yang mutlak dilalui oleh umat Islam sebagai bagian dari warga negara Indonesia. Dalam hal ini, Hamim Ilyas menyatakan:[53]

> Semangat pencatatan perkawinan ada dalam al-Qur'an. Hutang piutang saja harus dicatat apalagi perkawinan. Dulu perkawinan dipandang hanya sebagai masalah privat. Sekarang, dalam konteks negara modern, perkawinan menjadi persoalan wilayah publik. Dalam negara maju, pencatatn perkawinan menyangkut pada banyak hal. Negara harus menyediakan fasilitas publik dan pelayanan umum. Jika perkwainan dicatatkan, negara dapat memprediksi seberapa besar fasilitas pendidikan, sosial, dan ekonomi yang harus disediakan. Sesungguhnya, ketika perkawinan tidak dicatatkan yang dirugikan bukan hanya perempuan tetapi juga laki-laki.

---

[52] Hasil wawancara pada tanggal 5 April 2006.
[53] *Ibid.*

Tentang pendekatan CLD KHI ini, Machasin lebih menekankan tentang kedudukan hukum yang dibuat Tuhan dan ditemukan manusia apakah untuk sekali selamanya atau hukum dalam arti usaha manusia untuk mengatur kehidupan manusia berdasarkan nilai-nilai yang ada dalam nash. Dalam hal ini, ia memilih yang kedua. Ia mengatakan:[54]

> Setiap rumusan ketentuan hukum terpengaruh oleh zamannya. Cara orang melihat keadilan berbeda. Misalnya, jika dulu orang memutus waris karena beda agama dianggap adil tetapi kalau konsep itu diterapkan sekarang bertentangan dengan hubungan yang nyata-nyata ada dalam masyarakat. Alasannya adalah *pertama,* anak walaupun berbeda agama dengan orang tuanya tetap memiliki jalinan hubungan keluarga. *Kedua,* harta merupakan hak milik pribadi dan keluarga bukan milik komunitas. Berbeda dengan zaman dulu, harta terbatas menjadi milik suatu komunitas. Realitas inilah yang mempengaruhi rasa keadilan dalam hukum. Karena hukum bisa menjamin rasa keadilan, keamanan, dan hak-hak sesuai dengan aspirasi masyarakat.

Sejalan dengan beberapa pendapat di atas, M. Azhar[55] dan Fatma Amilia menggariskan bahwa pendekatan yang mendialogkan normatifitas wahyu dan realitas empiris telah diterapkan pada masa sahabat. Hal ini dapat dilihat dari hadits-hadits Nabi (seperti hadits Mu'adz) yang menekankan kepada para sahabat untuk berijtihad dalam menghadapi realitas sosial umat yang dihadapi saat itu. Dalam prakteknya, para sahabat tidak mengalami kesulitan metodologis dalam berijtihad karena apabila mendapatkan kesulitan langsung dapat berkonsultasi pada Nabi di samping persoalan yang muncul belum sekomplek sekarang. Pada masa sahabat, kerap kali ditemukan ijtihad hukum Islam yang menjadikan realitas sosial sebagai pertimbangan dalam menentukan keputusan. Contoh yang sering diangkat dalam hal ini adalah ijtihad Umar bin Khattab. Dalam kasus pencurian, Umar tidak menjatuhkan

[54] Hasil wawancara pada tanggal 8 April 2006.
[55] Hasil wawancara pada tanggal 24 April 2006.

hukum potong tangan bagi pencuri, tetapi hukuman *had* karena pencurian itu dilakukan pada masa paceklik.

Selain itu, ijtihad Umar juga merubah kebijaksanaan Rasulullah dalam menghadapi persoalan tanah di daerah taklukan. Pada zaman Nabi, tanah-tanah yang disita sebagai hasil rampasan perang dibagikan kepada prajurit muslim yang ikut berperang. Berbeda dengan Rasulullah, Umar tidak membagi-bagikan tanah yang ditakukkan kepada tentara muslim, tetapi membiarkan tanah itu dikuasai oleh penduduk aslinya. Umar berpendapat bahwa jika tentara muslim dibiarkan tinggal di tanah taklukannya mereka akan berhenti berjuan untuk Islam. Kebijakan Umar ini mendapat tantangan dari sebagian sahabat, di samping banyak pula yang mendukungnya.[56]

Tindakan Umar di atas sekilas tampak menyimpang dari ajaran Nabi, padahal justru yang ia lakukan untuk melaksanakan hakikat atau substansi dari sunnah Nabi. Berdasar kasus ijtihad Umar ini sangat jalas bahwa suatu hukum dapat berubah secara formal dalam menghadapi perubahan sosial dengan tidak meninggalkan jiwa dan ideal moral yang mendasari hukum formal. Kasus Umar ini juga menunjukkan ilustrasi yang signifikan tentang penerapan kemaslahatan dalam hukum Islam demi meujudkan kepentingan keadilan dan kesejahteraan sosial.

Kendati merupakan isu lama, tetap saja penggunaan pendekatan kekinian yang dicap sebagai liberal ini menimbulkan resistensi di masyarakat. Menurut Tamyiz Mukharram, persoalannya bukan terletak pada pendekatan yang dipakai dalam melakukan *istinbāṭ* hukum Islam tetapi lebih pada kapabilitas, kompetensi, dan legitimasi mujtahid dalam menemukan hukum Islam yang kontekstual.[57] Yunahar Ilyas juga menekankan bahwa pendekatan modern dalam kajian hukum

[56] Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar bin Khattab: Studi tentang Perubahan Hukum Islam,* (Jakarta: Rajawali Press, 1991), hlm. 147-154.

[57] Hasil wawancara pada tanggal 9 April 2006.

Islam dapat digunakan selama masih sesuai dengan nilai-nilai Islam yang tercermin dari al-Qur'an dan Hadits.[58]

Fatma Amilia mensinyalir bahwa terjadinya penolakan masyarakat terhadap wacana ini lebih disebabkan pada strategi komunikasi dan transformasi. Dalam hal ini, ia mengatakan:[59]

> Kalau ada wacana yang baru dengan menggunakan term yang baru memang mudah menimbulkan resistensi di masyarakat. Jika dengan menggunakan bahasa Islam mungkin dapat mengurangi resistensi tetapi jika yang dipakai adalah bahasa asing tentu menimbulkan kontrovesi. Coba jika term yang dipakai seperti *ukhuwwah*, *lakum dīnukum wa liya dīn*, maka dapat diteriam oleh masyarakat. Saya kira kuncinya adalah strategi transformasi.

Pandangan Fatma Amilia ini senada dengan tawaran Maria Ulfah Anshor, *Ketua Umum PP. Fatayat NU periode 2000-2004, yang* mengatakan bahwa ternyata masyarakat masih belum memiliki kesiapan dalam menghadapi perbedaan dan perubahan. Karena itu diperlukan media yang tepat untuk melakukan diseminasi wacana tersebut. Bagi kalangan masyarakat terdidik *(well educated)* kontroversi terhadap wacana tersebut sebaiknya dibiarkan mengalir apa adanya dengan argumentasi masing-masing sedangkan bagi kalangan masyarakat awam, harus dibuatkan panduan sosialisasi yang dilengkapi dengan dalil atau teks rujukan disertai penjelasannya dengan menyebutkan sumber referensinya *(marāji')* masing-masing terhadap setiap isu.[60]

Baik Machasin maupun M. Azhar memberi permakluman terhadap kelompok yang memiliki pemahaman tekstual dan skriptural terhadap nash al-Qur'an maupun hadits. Karena pemahaman seseorang terhadap teks sangat tergantung pada

[58] Hasil wawancara pada tanggal 4 Mei 2006.

[59] Hasil wawancara pada tanggal 27 April 2006.

[60] Maria Ulfah Anshor, "Pro Kontra Counter Legal Draft KHI Harus Dijembatani" dalam *Kompas*, Senin, 18 Oktober 2004.

madzhab mana yang diikuti. Bagi kelompok bayani, pemahaman seperti ini tidak sah karena teks bersifat muhkamat.

Jika menilik pada catatan sejarah pemikiran hukum Islam, pendekatan bayani[61] memang sangat menghegemoni pola berpikir umat Islam pada masa klasik sampai pertengahan. Paradigma bayani atau paradigma literalistik ini sangat menekankan pembahasannya pada teks baik dari segi tata bahasa dan sintaksisnya dengan mengabaikan pembahasan tentang maksud dasar dari wahyu yang ada di balik teks.

Munculnya tradisi bayani ini, menurut al-Jabiri, bukan suatu hal yang asal jadi, akan tetapi memiliki akar historisitasnya dalam sejarah budaya dan tradisi pemikiran Arab. Aktivitas dan kelahiran bayani dimulai dengan apa yang disebut masa kodifikasi *('asr tadwīn)* yaitu masa berlangsungnya proyek konstruksi budaya secara masif dalam pengalaman sejarah peradaban islam, yaitu antara pertengahan abad ke-2 H sampai pertengahan abad ke-3 H. Pada perkembangannya, peradaban ini telah membentuk kerangka rujukan bagi pemikiran Arab dengan segenap disiplin keilmuan yang beragam.[62]

Pandangan Machasin dan M. Azhar ini memang tidak berlebihan jika dikaitkan dengan realitas studi hukum Islam selama ini yang masih bersifat normatif dan sui-generis. Kesan ini didukung oleh kenyataan bahwa ushul al-fiqh sendiri –yang nota bene merupakan metode penemuan hukum Islam– selalu dipahami sebagai "القواعد لإستنباط الآحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية" yaitu "seperangkat kaidah untuk mengistinbathkan hukum

[61] Secara etimologi, *bayānī* mempunyai arti menyambung, memisah-misahkan, terang dan jelas, kefasihan dan kemampuan dalam menyampaikan, dan kekuatan untuk menerima dan menyampaikan kejelasan. Sedangkan secara istilah dengan mengutip pendapat al-Jahiz dalam kitabnya *al-Bayān wa al-Tabyīn,* al-Jabiri mengartikannya sebagai nama universal *(ism jāmi')* bagi setiap pemahaman makna, sedangkan dengan merujuk al-Syafi'i, *bayānī* merupakan nama universal bagi makna-makna yang terdapat dalam kumpulan landasan pokok *(al-aṣl)* dan mengurai cabang *(al-furū')*. Lihat Muhammad 'Ābid al-Jābiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirāsah Tahlīliyyah Naqdiyyah li Nuzūm al-Ma'rifah fi al-Śaqāfah al-'Arabiyah,* (Casablanca: Al-Markaz al-Tsaqafi Al-'Arabi, 1993), hlm. 20.

[62] Muhammad 'Ābid al-Jābiri, *Post Tradisionalisme Islam,* Terj. Ahmad Baso, (Yogyakarta: LkiS, 2000), hlm. 60..

syar'i amali praktis dari dalil-dalilnya yang terperinci".[63] Selain itu, mayoritas ahli hukum Islam pada masa klasik memaknai hukum itu berasal dari titah Ilahi sehingga hanya melalui teks-teks suci yang didengar Rasulullah saja penerapan hukum dapat diketahui.[64]

Kata kunci yang tidak pernah lepas dari definisi ushul fikih tersebut adalah kalimat من أدلتها التفصيلية . Ini memberi kesan sekaligus membuktikan bahwa kajian metode hukum Islam memang terfokus dan tidak lebih dari pada analisis teks.[65] Lebih dari itu, definisi di atas juga memberi petunjuk bahwa hukum Islam hanya dapat dicari dan diderivasi dari teks-teks wahyu saja *(law in book)*. Sementara itu, realitas sosial empiris yang hidup dan berlaku di masyarakat *(living law)* kurang mendapatkan tempat yang proporsional di dalam kerangka metodologi hukum Islam klasik.

Mendasar pada paparan di atas, berikut dipetakan pemikiran ulama' NU dan Muhammadiyah di Yogyakarta terhadap pendekatan dalam merumuskan CLD KHI.

Tabel 4. Pandangan terhadap pendekatan CLD KHI

No.	Narasumber	Substansi pandangan
1	Malik Madaniy	• Nilai dasar demokrasi, pluralisme, penegakan HAM, dan kesetaraan gender sudah ada dalam ketentuan al-Qur'an.

[63] Abu Zahroh misalnya mendefinisikannya sebagai العلم بالقواعد التي ترسم المنا هج لإستنباط الأحكام العملية من ادلتها التفصيلية . Lihat Abu Zahroh, *Uṣūl al-Fiqh,* (ttp.: Dar al-Fikr al-'Araby, tt.), hlm. 7. Wahhab Khallaf juga mendefinisikannya sebagai العلم بالقواعد والبحوث التي يتوصل بها إلى إستفادة الأحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية . Lihat Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Kuwait: Dar al-Qalam, tt.), hlm. 12.

[64] Sebagian besar mereka manganut paham optimisme bahasa, yaitu paham yang menganggap bahwa bahasa adalah sarana memadai untuk melakukan komunikasi, suatu sunnah yang baku dan karena itu menjadi milik publik. Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam dalam al-Musytasyfa min 'Ilm a-Ushul Karya al-Gazali (450-505/1058-1111), *Disertasi*, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, hlm. 438.

[65] Secara tegas Hasyim Kamali bahkan menyebut bahwa ushul al-fiqh merupakan ilmu yang menjelaskan sumber-sumber hukum dan sekaligus *metode deduksi hukum* dari sumber-sumber tersebut. M. Hasyim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence,* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991), hlm. 1.

No.	Narasumber	Substansi pandangan
		• Perbedaan pendapat bahkan pertentangan antara berbagai kelompok disebabkan karena ketidakjelasan pengertian terhadap term-term baru.
2	Hamim Ilyas	• Negara modern adalah negara bangsa bukan negara agama sehingga perspektif modern terhadap hukum Islam niscaya diperlukan. • Hukum harus melindungi semua kepentingan sehingga semua agama sama di hadapan hukum.
3	M. Azhar	1. Pendekatan kontekstual sudah jauh hari dipraktekkan oleh Umar bin Khattab. 2. Pendekatan bayani melahirkan pemahaman tekstual dan skriptural sedang pendekatan burhani melahirkan pemahaman kontekstual dan universal. Dalam konteks sekarang, pendekatan kedua yang dibutuhkan.
4	Machasin	3. Tuhan membuat hukum bukan sekali untuk selamanya. 4. Hukum harus dipahami dalam arti usaha manusia untuk mengatur kehidupan manusia didasarkan pada nilai-nilai yang ada dalam nash. 5. Hukum dapat menjamin rasa keadilan, keamanan, dan hak-hak masyarakat
5	Yunahar Ilyas	6. Pendekatan modern dalam kajian hukum Islam dapat digunakan selama masih sesuai dengan nilai-nilai Islam yang tercermin dari al-Qur'an dan Hadits.
6	Tamyiz Mukharram	7. Pendekatan yang diklaim sebagai pendekatan modern itu sudah banyak diterapkan oleh para sahabat dan ulama' klasik. 8. Persoalannya bukan terletak pada pendekatan yang dipakai dalam melakukan *istinbath* hukum Islam tetapi lebih pada kapabilitas dan kompetensi mujtahid dalam menemukan hukum Islam yang kontekstual.

No.	Narasumber	Substansi pandangan
7	Fatma Amilia	9. Pendekatan ini sudah lama digunakan oleh ulama' bahkan sejak masa sahabat 10. Resistensi masyarakat terhadap pendekatan ini disebabkan oleh penggunaan term yang secara redaksional tidak sama dengan term yang disebut dalam al-Qur'an. Karena itu, dibutuhkan metode/strategi transformasi diseminasi gagasan yang tepat.

Sebagian besar pandangan di atas mengafirmasi pendekatan yang dipakai oleh Tim PUG dalam merumuskan CLD KHI sebagai pendekatan yang telah ada ketentuannya dalam al-Qur'an dan telah lama digunakan oleh sahabat dan ahli hukum Islam ketika melakukan istinbath. Selain itu, beberapa pendapat di atas juga menyajikan serta menguatkan perspektif yang selama ini telah dan sering diteriakkan oleh para pemikir hukum Islam modern. Misalnya pandangan yang mengatakan bahwa krisis pemikiran hukum Islam dalam era modern yang sebagian disebabkan sejarah keberagamaan Islam dan sebagian karena tantangan modernitas dapat dipecahkan dengan metodologi yang sistematik dan komprehensif,[66] yaitu metode yang memiliki nilai adaptif dan prefentif terhadap semua kemungkinan baik pada masa sekarang maupun yang akan datang.

Kendati demikian, dalam pandangan Malik Madaniy dan Fatma Amilia, persoalan yang kerap terjadi pada level praktis adalah ketidakjelasan pengertian terhadap term-term baru sehingga memunculkan perbedaan pendapat bahkan pertentangan antara berbagai kelompok. Padahal, jika istilah-istilah modern yang digunakan ketika melakukan pembaruan hukum Islam dijelaskan, perbedaan pendapat dan ketegangan dapat direduksi. Karena itu, strategi transformasi ide pembaruan hukum, menurut peneliti, merupakan gagasan yang perlu dielaborasi lebih lanjut.

[66] Amir Mu'allim dan Yusdani, *Ijtihad Suatu Kontroversi Antara Teori dan Fungsi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), hlm. 133.

Sedangkan pandangan Malik Madaniy tentang nilai-nilai universal dalam al-Qur'an; Machasin tentang harus pengertian hukum dalam arti usaha manusia untuk mengatur kehidupan yang didasarkan pada nilai-nilai dalam nash; serta M. Azhar tentang pendekatan burhani dalam studi Islam telah digagas secara komprehensif oleh pemikir muslim modern, seperti Hassan Hanafi dan M. 'Abid al-Jabiri.

Dalam hal ini, Hassan Hanafi mengatakan bahwa dalam studi Islam (termasuk hukum), kerap kali nilai kemanusiaan ditinggalkan dalam kerja penafsiran. Padahal pewahyuan merupakan proses komunikasi yang memiliki tiga komponen dasar, yaitu pengirim, informasi, dan penerima. Dalam tradisi Islam, menurut Hassan Hanafi, hanya dua komponen pertama yang mendominasi. Itulah mengapa pembicaraan tentang wahyu selalu tersita untuk berbicara tentang Tuhan (pengirim) dan Nabi sebagai penyampai, tanpa ada perhatian pada manusia sebagai penerima pesan. Akibat dari konsepsi yang kurang tepat ini adalah dominasinya model berpikir tekstualis yang menjadikan teks sebagai unit analisis. Dalam perspektif pemikiran tekstualis ini, teks seolah menjadi segalanya yang melahirkan realitas, sehingga realitas dilihat dari bunyi teks, padahal semestinya realitas yang menjadi standar, teks itu tidak akan lahir tanpa realitas sebagai determinannya.[67]

Berkenaan dengan pendekatan modern dalam penafsiran sumber hukum, para ahli hukum modern telah banyak menawarkan teori. Di antara teori tersebut adalah pengelompokan nash, yaitu pemisahan antara nash universal-normatif dan nash praktis-temporal. Pengelompokan ini penting mengingat posisi nabi Muhammad yang dilematis. Di satu sisi, ajaran yang dibawa Nabi harus selalu relevan (berlaku universal) dengan zaman dan perubahan waktu, tempat, dan situasi. Di sisi lain, ajaran Nabi juga harus dapat menuntaskan masalah

[67] M. Mansur, "Metodologi Tafsir Realis ala Hassan Hanafi" dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadits*, Vol. 1 No. 1 tahun 2000, hlm. 11.

yang dihadapi masyarakat Arab ketika masa pewahyuan. [68]

Menyangkut pengembangan hukum Islam dengan berbasis epistemologi burhani dapat dilacak pada karya al-Jabiri. Dalam hal ini, al-Jabiri sangat menekankan penggunaan epistemologi *Burhānī* daripada epistemologi *Bayāni* dan epistemologi *'Irfāni* dalam studi Islam. Hal ini terbukti pada beberapa seri tulisannya ia senantiasa menegaskan komitmennya pada *burhānī*. Secara ideologis, di satu sisi, ia berpihak pada *bayānī* yang bersumber pada al-Qur'an, namun pada sisi lain, ia mengkritik aspek epistemologi nalar *bayānī* yang menjadikan pemikiran terpaku pada teks yang baku dan tak berubah. Dengan demikian, tawaran epistemologi *burhāni* untuk menutupi kekurangan epistemologi *bayānī* merupakan jalan keluar dari keterbatasan teks dan kebuntuan dalam memecahkan suatu masalah.

Dalam diskursus filsafat Islam, pengetahuan rasional disebut dengan *burhani* sebagai kebalikan dari pengetahuan dialektik *(jadali)*. Yang pertama dimaksudkan untuk menganalisis faktor kausalitas dari tema yang dikaji. Pengetahuan *burhānī* mendasarkan dirinya pada metode *burhān* untuk merumuskan satu kebenaran.[69]

Sebagai aktivitas kognitif, *burhānī* adalah inferensi rasional *(istidlāl istintājī)*, yaitu penggalian premis-premis yang menghasilkan konklusi yang bernilai. Sedangkan sebagai lapangan koginitif, *burhānī* adalah dunia pengetahuan filsafat dan sains yang diderivasi dari gerakan translasi buku-buku asing, khususnya karya Aristoteles, ke dalam peradaban Arab.

Dalam wilayah epistemologi hukum Islam, pendekatan *burhānī* yang mengandung semangat rasionalisme ini sangat dibutuhkan dalam melakukan *ijtihād istiṣlāḥī* yang menjadikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai tujuan utama hukum Islam.

---

[68] Khoiruddin Nasution, "Ushul Fiqh: Sebuah Kajian Fiqh Perempuan" dalam *Neo Ushul Fiqh: Menuju Ijtihad Kontemporer*, (Yogyakarta: F.Sy, Press dan FSHI, 2004), hlm. 264.

[69] Muhammad 'Ābid al-Jābiri, *Post Tradisionalisme Islam,* terj. Ahmad Baso, (Yogyakarta: LkiS, 2000), hlm. 149.

Pola ijtihad ini mengidentifikasi masalah yang tidak ada ketentuannya di dalam teks sehingga harus mengumpulkan ayat-ayat umum untuk membuat prinsip-prinsip umum[70] yang digunakan untuk mewujudkan dan melindungi kemaslahatan. Dalam proses pengumpulan ayat-ayat itulah peran epistemologi *burhānī* sangat diperlukan.

Sebagai salah satu temuan penelitian ini, pandangan ulama' di atas dapat digeneralisasi dalam tiga point di bawah ini:

1. Mayoritas ulama' mengatakan bahwa pendekatan yang dipakai oleh Tim PUG itu telah ada secara substantif dalam ketentuan al-Qur'an dan telah digunakan oleh ulama' bahkan sejak masa sahabat.
2. Hukum Islam di Indonesia dikembangkan untuk melindungi masyarakat dan memenuhi rasa keadilan dan hak-hak masyarakat.
3. Narasi besar pembaruan hukum Islam di Indonesia mesti diterjemahkan secara konkret dalam kehidupan masyakat sehingga strategi transformasi hukum Islam yang tepat sangat diperlukan.

C. Pandangan terhadap Metodologi CLD KHI

Seperti dijelaskan dalam pengantar CLD KHI dan beberapa tulisan lain, bahwa perumusan CLD KHI ini bertumpu pada dua metode, yaitu: *Pertama*, mengungkap dan merevitalisasi kaidah ushul marjinal yang tidak terliput secara memadai dalam sejumlah kitab ushul fikih, misal *al-'ibrah bi khuṣūṣ as-sabab lā bi 'umūm al-lafz}i*. *Kedua*, mendekonstruksi struktur paradigma ushul fikih klasik yang meliputi: (1) mengubah paradigma dari teosentrisme ke antroposentrisme, (2) bergerak dari eisegese ke exegese, (3) syariat harus diposisikan sebagai jalan *(wasīlah, ḥajiyāt)* yang berguna bagi tercapainya prinsip-

[70] Prinsip-prinsip itu adalah *ḍarūriyat* (elementer), *ḥājiyat* (komplementer), dan *taḥsīniyat* (suplementer). Prinsip-prinsip ini dalam hubungannya dengan maslahat adalah untuk memahami tujuan suatu hukum, kemaslahatan kehidupan manusia.

prinsip Islam *(g\āyat, ḍarūriyāt)*, (4) kemaslahatan sebagai rujukan dari seluruh kerja penafsiran, dan (5) mengubah gaya berpikir deduktif ke induktif *(istiqrāiy)*.

Dari fondasi paradigmatis di atas dapat dirumuskan beberapa kaidah ushul fikih alternatif, yaitu *pertama*, kaidah *al-'ibrah bi al-maqāṣid lā bi al-alfāẓ, kedua*, kaidah *jawāz naskh al-nuṣūṣ bi al-maṣlaḥah*, dan *ketiga*, kaidah *yajūzu tanqīḥ al-nusūṣ bi al-'aql al-mujtama'*.

Para ulama' yang menjadi subyek penelitian ini memberikan pandangan yang cukup variatif terhadap metode dan langkah yang ditempuh Tim Pengarusutamaan Gender dalam menyusun CLD KHI. Berikut dipaparkan beberapa pandangan mereka.

Tentang metode perumusan CLD KHI ini, Machasin mengafirmasi 'kecurigaan' Tim PUG bahwa kaidah ushul yang selama ini dipegang oleh jumhur yang menyebabkan kejumudan dan stagnasi pemikiran hukum Islam. Menurutnya, jumhur ulama' memegangi secara kaku terhadap hal-hal yang sebenarnya dapat dirubah. Kaidah-kaidah ushul merupakan rumusan pendapat ulama', misalnya, kaidah *al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓi lā bi khuṣūṣ as-sabab* yang selama ini sering dipakai. Kaidah tersebut menafikan konteks padahal setiap kata pasti ada konteks yang menyertainya.[71]

Tentang metode yang kedua, Machasin berbeda pendapat dalam hal relativisasi syariat. Menurutnya, adanya aturan dalam fikih karena adanya tujuan. Misalnya tujuan hukum "supaya aman" kemudian dibuat aturan "orang perempuan harus berada di dalam rumah." Tidak boleh keluar rumah ini apakah tujuan atau jalan supaya aman. Ia masih merasa bahwa ritual itu penting walaupun bukan yang paling penting. Shalat selalu *waṣīlah* dan tidak pernah *ḡayah*, tetapi shalat tidak boleh ditinggal.[72]

[71] Hasil wawancara pada tanggal 8 April 2006.
[72] *Ibid.*

Senada dengan Machasin, M. Azhar menggariskan bahwa kaidah yang dipegang oleh jumhur boleh ditabrak bahkan dalam hal-hal tertentu menjadi keharusan. Dalam hal ini ia mengatakan:[73]

> Persoalannya bukan terletak pada pengembangan logika jumhuriyyah atau logika minoritas dalam kajian hukum Islam. Bagaimana jika suatu saat yang jumhur justru yang kontekstual? Karena itu yang tepat adalah relevansi dan signifikansi suatu kaidah dengan realitas sosial. Jika dengan pendekatan normatif keadilan bisa tegak, maka pendekatan itulah yang dipakai dan begitu juga sebaliknya. Kebenaran jumhur sangat relatif sifatnya.

Sejalan dengan dua pendapat di atas, Fatma Amilia mengatakan bahwa kaidah ushul fikih adalah produk pemikiran ulama' yang tentu saja sangat relatif kebenarannya. Menanggapi tentang keberadaan kaidah ushul marjinal, ia mengungkapkan bahwa sebetulnya kaidah-kaidah itu sudah ada tetapi mungkin masih jarang digunakan. Menurutnya, kaidah-kaidah yang relevan dengan konteks sekarang yang hendaknya dipakai.[74]

Malik Madaniy mengatakan bahwa memang terdapat kaidah usul fiqh yang dipegangi oleh jumhur, seperti *al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓi lā bi khuṣūṣ as-sabab*. Konsekuensinya ada kaidah yang dipegangi oleh minoritas, yaitu *al-'ibrah bi khuṣūṣ as-sabab lā bi 'umūm al-lafẓi*. Yang kedua ini memang marjinal dan jarang digunakan jika melihat beberapa kitab ushul fiqh. Kendati begitu, ia mengatakan bahwa kedua kaidah tersebut dapat berlaku tergantung pada *sabab an-nuzūl* atau konteks ayat ketika diturunkan. Jika sabab al-nuzul dalam pengertian peristiwa-peristiwa mikro yang terjadi pada masa Nabi yang melatarbelakangi turunnya ayat, yang dipakai adalah *al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓi lā bi khuṣūṣ as-sabab*. Namun, jika *sabab an-nuzūl* dimaknai dalam pengertian peristiwa makro, yakni

[73] Hasil wawancara pada tanggal 24 April 2006.
[74] Hasil wawancara pada tanggal 27 April 2006.

konteks sosio hitoris turunnya ayat, maka yang berlaku kaidah sebaliknya. Artinya, dalam memahami ayat tidak boleh meninggalkan konteks sosio historis yang mengiringi ayat itu.[75]

Terlepas dari pandangan Malik Madaniy di atas, beberapa penulis mengatakan bahwa fungsi penting *asbāb an-nuzūl* untuk menangkap ratio legis selama ini tereduksi oleh kaidah *al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓi lā bi khuṣūṣ as-sabab* yang dipegangi oleh ulama' klasik dan pertengahan dalam menafsirkan nash. Sikap para ulama' tersebut sangat dipengaruhi oleh episteme pada zaman skolastik yang cenderung teosentris sehingga hanya mengakui kebenaran tunggal.[76]

Memang jika kembali pada catatan sejarah umat Islam, faktor terpenting yang menyebabkan kebekuan pemahaman hukum Islam adalah kecenderungan untuk mengagungkan suatu masa tertentu sebagai masa yang paling Islami. Tidaklah heran jika muncul trend untuk menjadikan masa tertentu yang diidentifikasi sebagai *as-salaf aṣ-ṣāliḥ* sebagai *the golden age* Islam, sehingga diposisikan sebagai parameter kebenaran bagi setiap pemikiran dan aksi umat Islam generasi berikutnya. Apapun pemikiran atau praktek keberagamaan yang berkembang saat itu dianggap sebagai yang paling benar karena paling dekat dengan periode Nabi. Akibatnya, setiap perkembangan yang muncul seiring dengan modernitas ilmu pengetahuan dan teknologi dijadikan sebagai ancaman terhadap Islam yang tentu harus dilenyapkan.

Malik Madaniy setuju dengan metode kedua yang menyatakan bahwa syariah adalah wasilah dan tujuan hukum adalah ghayah. Dalam hal ibadah, sholat adalah *waṣīlah* dan *ġayah*nya adalah ingat kepada Allah. Tetapi ia menekankan bahwa jika

---

[75] Hasil wawancara pada tanggal 5 April 2006.

[76] Hamim Ilyas, "Asbab an-Nuzul dalam Studi al-Qur'an" dalam *Kajian tentang al-Qur'an dan Hadits: Mengantar Purna Tugas Prof. Drs.H.M. Husein Yusuf Kapita Selekta II,* cet. 1, editor Yudian W. Asmin, (Yogyakarta: FSHI F.Sy. IAIN Suka, 1994), hlm. 68-89; Fazlur Rahman, *Islam,* edisi ke-2, (Chicago: The University of Chicago, 1979), hlm. 261; Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, cet 1, (Yogyakarta: Lkis, 2001), hlm. 146.

tujuan ingat kepada Allah tercapai tidak berarti *waṣīlah* berupa shalat dikesampingkan. *Waṣīlah* dan *ġayah* berada dalam satu paket dari Allah. Walaupun kemunduran umat Islam sekarang ini adalah menjadikan shalat sebagai tujuan padahal ia hanya sebagai alat. Sebetulnya *ġayah* shalat adalah membentuk perilaku yang baik, yaitu kesalihan sosial.[77]

Baik M. Azhar maupun Fatma Amilia menyoal tentang tolok ukur dan batasan kemaslahatan. Bagi Fatma, kemaslahatan niscaya dimaknai sebagai *maṣāliḥ al-'ibād*. Karena itu, indikator kemaslahatan dirumuskan dalam pemaknaan yang relevan dengan kebutuhan masyarakat. Sedangkan menurut M. Azhar,[78] untuk memutuskan kemaslahatan atas suatu hal diperlukan uji saintifik, yaitu pendekatan terpadu hukum Islam dengan ilmu-ilmu sosial. Misalnya, untuk memutuskan hukum poligami tidak hanya melibatkan pakar hukum Islam tetapi juga pakar ekonomi, sosiolog, dan pakar lainnya.

Sejauh amatan peneliti terhadap pandangan para responden, sebagian besar mereka mengatakan bahwa memang indikator dan tolok ukur dari suatu kemaslahatan sangat abstrak. Siapapun memiliki otoritas untuk menentukan kemaslahatan suatu ketentuan hukum bagi masyarakat. Untuk menjawab persoalan ini, Tamyiz Mukharram memberikan penjelasan yang cukup aplikatif. Ia mengatakan:[79]

> Memahami kemaslahatan hendaknya dikaitkan dengan tingkatan normanya, apakah ia hanya menyangkut persoalan pribadi, masyarakat, atau justru negara. Jika hanya menyangkut persoalan individu, kemaslahatan tidak perlu dirumuskan secara kolektif apalagi pada tingkat negara.

Selain itu, para ahli hukum Islam kontemporer juga telah menawarkan, sebagaimana dijelaskan secara panjang lebar oleh Syamsul Anwar, teori pertingkatan norma dalam hukum

---

[77] *Ibid.*

[78] Hasil wawancara pada tanggal 24 April 2006.

[79] Hasil wawancara pada tanggal 9 April 2006.

Islam sangat relevan untuk dipahami dan dikembangkan dalam studi hukum Islam yang meniscyakan pendekatan interdisipliner. Dengan menggunakan perangkat teoritik ini, norma-norma abstrak yang menjadi asas hukum Islam, seperti nilai persamaan, keadilan, dan kemaslahatan dapat diterapkan dalam norma yang lebih konkret dan aplikatif.

Pada zaman dulu, para ahli hukum Islam membuat perjenjangan norma hukum Islam itu dengan membaginya menjadi dua jenjang, yaitu asas-asas umum (*al-uṣūl al-kulliyyah*) dan peraturan-peraturan hukum konkret (*al-aḥkām al-far'iyyah*). Sederhananya, yang pertama biasa disebut dengan *al-uṣūl* sedang yang kedua disebut *al-furū'*. Asas-asas umum itu dalam pandangan para ahli hukum Islam klasik mencakup kategori yang luas sehingga meliputi pula nilai-nilai dasar (*al-qiyām al-asāsiyyah*) hukum Islam.[80]

Kini, perjenjangan norma-norma hukum Islam dapat dibuat menjadi tiga lapis, yaitu *pertama,* nilai-nilai dasar (*al-qiyām al-asāsiyyah*), yaitu norma abstrak yang merupakan nilai dasar dalam hukum Islam, seperti kemaslahatan, keadilan, kesetaraan, dan akhlak. *Kedua,* norma tengah, yaitu asas umum hukum Islam yang dapat dibedakan menjadi dua, yaitu *an-naz}ariyyāt al-fiqhiyyah* (asas-asas hukum Islam) dan *al-qawāid al-fiqhiyyah* (kaidah-kaidah hukum Islam. *Ketiga,* peraturan hukum konkret (*al-aḥkām al-far'iyyah*).[81]

Dengan kata lain, pertingkatan norma tersebut dapat dipahami bahwa suatu peraturan hukum konkret berlandaskan kepada asas umum dan asas umum pada gilirannya dipayungi oleh nilai dasar. Misalnya, dari nilai dasar persamaan dapat diturukan asas umum dalam kehidupan politik bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai hak politik yang sama. Dari

[80] Syamsul Anwar, "Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam" dalam Ainurrofiq (ed.), *Madzhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer,* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002), hlm. 157.

[81] Syamsul Anwar, "Membangun *Good Governance* dalam Penyelenggaraan Birokrasi Publik di Indonesia: Tinjauan dari Perspektif Syariah dengan Pendekan Ilmu Usul Fikih," Pidato Pengukuhan Guru Besar, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, hlm. 4.

asas umum itu diturunkan peraturan hukum konkret bahwa mubah hukum perempuan menjadi presiden.[82]

Berbeda dengan Tamyiz Mukharram, Yunahar Ilyas lebih melihat bahwa hukum Islam yang secara tekstual diatur dalam al-Qur'an dapat dibedakan menjadi dua, yaitu *voluntary law* dan *compulsory law*. Dengan memberi ilustrasi kasus pembagian harta waris, ia mengungkapkan:[83]

> Musyawarah antara ahli waris dapat dilakukan karena ketentuan pembagian warisan dalam an-Nisa' ayat 11 termasuk golongan hukum *voluntary law*, artinya hukum yang baru berlaku jika yang berkepentingan tidak mempergunakan alternatif lain yang tersedia. Alternatif yang tersedia itu adalah musyawarah untuk mencari siapa yang secara suka rela melaps haknya. Apabila tidak ada yang secara suka rela melepas haknya, barulah harta warisan tersebut dibagi sesuai dengan bagian masing-masing yang telah ditentukan oleh ayat tersebut. Dengan demikian, pembagian warisan tidak boleh menyimpang dari apa yang telah ditetapkan dalam surat an-Nisa' ayat 11. pada saat itu barulah hukum waris bersifat *compulsary law*, artinya hukum yang mutlak berlaku.

Memberi pendapat tentang kaidah ushul fiqh marjinal, Hamim Ilyas menuturkan:

> Mengapa yang dominan kaidah *al-'ibrah bi 'umūm al-lafz}i* adalah karena dominasi filsafat skolatik. Filsafat skolastik anti kebenaran plural. Sekarang yang harus dikembangkan adalah filsafat fenomenologis. Kebenaran plural, tidak tunggal, dan harus sesuai dengan konteks yang selalu berubah. Jika mengikuti konteks dalam kasus perkawinan beda agama, alasan mengapa laki-laki muslim boleh menikah dengan wanita non-muslimah disebabkan karena konteks masyarakat patriarkhi. Tetapi dalam konteks masyarakat sekarang, konsep itu sudah tidak relevan. Bahkan menurut hasil penelitian, agama anak banyak mengikuti agama ibu bukan agama bapak sehingga jika mengikuti 'illah itu

[82] *Ibid.*, hlm. 4-5.
[83] Hasil wawancara pada tanggal 4 Mei 2006.

hukumnya harus dibalik yaitu yang diperbolehkan adalah perkawinan antara wanita muslimah dengan laki-laki non muslim.

Berkenaan dengan metode kedua, Hamim Ilyas mengatakan bahwa ibadah bersifat mutlak dan tidak boleh dirubah, kecuali wilayah mu'amalah yang dapat dirubah sesuai dengan perkembangan zaman yang dihadapi. Kendati begitu, ia mengatakan bahwa pemaknaan terhadap qath'i adalah ayat-ayat berlaku secara universal sedang dzanni adalah yang berlaku secara partikular.

Mendasar pada paparan di atas, berikut dipaparkan pemikiran ulama' NU dan Muhammadiyah di Yogyakarta:

Tabel 5. Pandangan terhadap metodologi CLD KHI

No.	Narasumber	Substansi pandangan
1	Machasin	• Kaidah ushul yang selama ini dipegang jumhur menyebabkan stagnasi pemikiran hukum Islam. • Adanya aturan dalam fikih karena adanya tujuan. Shalat selalu *waṣīlah* dan tidak pernah *ġāyah*, tetapi shalat tidak boleh ditinggal.
2	Fatma Amilia	• Kaidah ushul fikih adalah produk pemikiran ulama' yang tentu saja sangat relatif kebenarannya. • Indikator kemaslahatan dirumuskan sesuai dengan kebutuhan masyarakat *(maṣāliḥ al-'ibād)*.
3	M. Azhar	1. Persoalannya bukan terletak pada kaidah *mainstream* atau marjinal tetapi relevansi dan signifikansi kaidah dengan realitas sosial. 2. Diperlukan uji saintifik, yaitu pendekatan terpadu hukum Islam dengan ilmu-ilmu sosial untuk menentukan kemaslahatan suatu hal.
4	Malik Madaniy	3. Memang terdapat kaidah yang dipegangi oleh jumhur dan yang dipegangi oleh minoritas ulama'

		4. Kaidah yang digunakan disesuaikan dengan *sabab an-nuzūl*. *5. Waṣīlah* dan *ġāyah* berada dalam satu paket dari Allah.
5	Yunahar Ilyas	6. Hukum Islam yang secara tekstual diatur dalam al-Qur'an dapat dibedakan menjadi dua, yaitu *voluntary law* dan *compulsory law*. *7. Voluntary law* merupakan hukum yang baru berlaku jika yang berkepentingan tidak mempergunakan alternatif lain yang tersedia. *Compulsory law* adalah hukum yang mutlak berlaku setelah opsi hukum tidak diambil.
6	Tamyiz Mukharram	8. Memahami kemaslahatan hendaknya dikaitkan dengan tingkatan normanya, apakah ia hanya menyangkut persoalan pribadi, masyarakat, atau justru negara. 9. Jika hanya menyangkut persoalan individu, kemaslahatan tidak perlu dirumuskan secara kolektif apalagi pada tingkat negara.
7	Hamim Ilyas	10. Dominasi kaidah *al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓi lā bi khuṣūṣ as-sabab* disebabkan oleh dominasi filsafat skolatik. Yang harus dikembangkan adalah filsafat fenomenologis. 11. Ibadah bersifat mutlak dan tidak boleh dirubah. 12. Qath'i adalah ayat universal sedang dzanni adalah ayat partikular.
No.	Narasumber	Substansi pandangan
1	Machasin	• Kaidah ushul yang selama ini dipegang jumhur menyebabkan stagnasi pemikiran hukum Islam. • Adanya aturan dalam fikih karena adanya tujuan. Shalat selalu *waṣīlah* dan tidak pernah *ġāyah*, tetapi shalat tidak boleh ditinggal.
2	Fatma Amilia	• Kaidah ushul fikih adalah produk pemikiran ulama' yang tentu saja sangat relatif kebenarannya. • Indikator kemaslahatan dirumuskan sesuai dengan kebutuhan masyarakat *(maṣāliḥ al-'ibād)*.

3	M. Azhar	1. Persoalannya bukan terletak pada kaidah *mainstream* atau marjinal tetapi relevansi dan signifikansi kaidah dengan realitas sosial. 2. Diperlukan uji saintifik, yaitu pendekatan terpadu hukum Islam dengan ilmu-ilmu sosial untuk menentukan kemaslahatan suatu hal.
4	Malik Madaniy	3. Memang terdapat kaidah yang dipegangi oleh jumhur dan yang dipegangi oleh minoritas ulama' 4. Kaidah yang digunakan disesuaikan dengan *sabab an-nuzūl*. *5. Waṣīlah* dan*ġāyah* berada dalam satu paket dari Allah.
5	Yunahar Ilyas	6. Hukum Islam yang secara tekstual diatur dalam al-Qur'an dapat dibedakan menjadi dua, yaitu *voluntary law* dan *compulsory law*. *7. Voluntary law* merupakan hukum yang baru berlaku jika yang berkepentingan tidak mempergunakan alternatif lain yang tersedia. *Compulsory law* adalah hukum yang mutlak berlaku setelah opsi hukum tidak diambil.
6	Tamyiz Mukharram	8. Memahami kemaslahatan hendaknya dikaitkan dengan tingkatan normanya, apakah ia hanya menyangkut persoalan pribadi, masyarakat, atau justru negara. 9. Jika hanya menyangkut persoalan individu, kemaslahatan tidak perlu dirumuskan secara kolektif apalagi pada tingkat negara.
7	Hamim Ilyas	10. Dominasi kaidah *al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓi lā bi khuṣūṣ as-sabab* disebabkan oleh dominasi filsafat skolatik. Yang harus dikembangkan adalah filsafat fenomenologis. 11. Ibadah bersifat mutlak dan tidak boleh dirubah. 12. Qath'i adalah ayat universal sedang dzanni adalah ayat partikular.

Pandangan para ulama' di atas, secara sederhana dapat digeneralisasi dalam empat item sebagai berikut:

1. Kaidah ushul yang selama ini dipegang jumhur, yang menyebabkan stagnasi pemikiran hukum Islam dan yang sangat relatif kebenarannya, disebabkan oleh dominasi pemikiran skolastik,
2. Menjawab kejumudan pemikiran hukum Islam itu bukan dengan melakukan revitalisasi kaidah ushul fikih yang marjinal dan mengesampingkan yang *mainstream*, tetapi dengan mengembangkan kaidah yang relevan dengan realitas sosial sehingga diperlukan metode yang mampu mengintegrasi pendekatan normatif dan kontekstual (uji saintifik),
3. Ibadah dalam hukum Islam bersifat mutlak dan hanya sebagai jalan (*waṣīlah*) tidak pernah menempati posisi sebagai tujuan (*ġāyah*), tetapi bukan berarti jika tujuan telah tercapai, jalan berupa ibadah dapat ditinggalkan, dan
4. Untuk memahami kemaslahatan hendaknya dikaitkan dengan tingkatan normanya, apakah ia menyangkut persoalan pribadi, masyarakat, atau justru negara.

Jika diabstraksi, terdapat dua hal utama yang terkandung dalam empat point pandangan di atas. *Pertama*, mayoritas nara sumber mengafirmasi tentang adanya dominasi kaidah ushul fiqh tertentu yang dipegang oleh jumhur dalam kajian hukum Islam. Dominasi kaidah ushul yang telah menyebabkan stagnasi pemikiran hukum Islam ini disebabkan oleh dominasi pemikiran skolastik.

Menurut peneliti, pandangan di atas sejalan dengan hasil penelusuran Mohamed Arkoun dalam menggali lapisan geologis pemikiran (akal) Arab-Islam dengan memakai pisau episteme Michael Foucault. Dalam hal ini, Arkoun membagi tiga tingkatan sejarah terbentuknya akal Arab-Islam, yaitu klasik, skolastik dan modern. Pengertian tingkatan klasik adalah sistem pemikiran yang diwakili oleh para pemula dan pembentuk peradaban Islam. Skolastik adalah jenjang kedua yang merupakan medan taklid sistem berpikir umat. Sedangkan tingkatan modern adalah apa yang dikenal dengan

kebangkitan dan revolusi.[84]

Untuk menjawab kejumudan pemikiran ini, tawaran salah satu nara sumber untuk menggunakan pendekatan fenomenologis[85] guna menghindari klaim tunggal terhadap kebenaran *(truth claim)* dalam ranah pemikiran hukum Islam sangat relevan. Pendekatan fenomenologi ini merupakan pendekatan yang mengapresiasi data bukan pemikiran. Dalam hal ini subjek harus melepaskan semua pengandaian dan kepercayaan pribadinya serta dengan simpati melihat objek yang mengarah padanya. Langkah inilah yang disebut dengan *epoche.* Lewat proses ini objek pengetahuan dilepaskan dari unsur-unsur sementaranya yang tidak hakiki sehingga tinggal *eidos* (hakikat objek) yang menampakkan diri dalam kesadaran.[86]

Menurut Charles J. Adams, terdapat dua hal penting yang mencirikan pendekatan fenomenologi agama, yaitu: *Pertama,* fenomenologi adalah metode untuk memahami agama sesorang yang termasuk di dalamnya usaha sebagian sarjana dalam mengkaji pilihan dan komitmen mereka secara netral sebagai persiapan untuk melakukan rekonstruksi pengalam-

---

[84] Arkoun kemudian menemukan karakteristik umum akal-akal Islam. *Pertama,* ketundukan akal-akal kepada wahyu yang "terberi" (diturunkan dari langit). Wahyu mempunyai kedudukan dan posisi yang lebih tinggi, sebab dihadapan akal-akal itu ia memiliki watak transendentalitas (*al-ta'ali, La trancendance*) yang mengatasi manusia, sejarah dan masyarakat. *Kedua*, penghormatan dan ketaatan kepada otoritas agung. Imam mujtihid dalam setiap madzhab tidak boleh dibantah atau didebat, walaupun di antara para mujtahid sendiri terdapat banyak perbedaan bahkan perselisihan. Para imam mujtahid ini telah mematok kaidah-kaidah menafsirkan Al-Quran secara benar, termasuk *istinbāṭ* hukum. Otoritas ini menjelma dalam sosok para imam madzhab. *Ketiga*, akal beroperasi dengan cara pandang tertentu terhadap alam semesta, yang khas abad pertengahan, sebelum lahirnya ilmu astronomi modern. Lihat Mohammed Arkoun, "Menuju Pendekatan Baru Islam", dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, nomor 7, vol. II, 1990, hlm. 82-83; Mohammed Arkoun, *"Metode Kritik Akal Islam"*, dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, nomor 6, vol. V 1994, hlm. 158-159.

[85] Istilah *fenomenologi* berasal dari bahasa Yunani *pahainomenon* yang secara harfiah berarti "gejala" atau "apa ayng telah menampakkan diri" sehingga nyata bagi kita. Metode ini dirintis oleh Edmund Husserl (1859-1938). Dalam operasionalnya, fenomenologi agama menerapkan metodologi ilmiah dalam meneliti fakta religius yang bersifat subyektif seperti pikiran-pikiran, perasaan-perasaan, ide-ide, emosi, maksud, pengalaman, dan sebagainya dari seseorang yang diungkapkan dalam tindakan luar. Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama,* (Bandung: Rosdakarya, 2001), hlm. 103.

[86] Mariasusai Dhavaninony, *Fenomenologi Agama,* terj. A. Sudiarja, (Yogyakarta: Kanisius, 2001), hlm. 6.

an orang lain. *Kedua,* konstruksi skema taksonomik untuk mengklasifikasi fenomena dibenturkan dengan batas-batas budaya dan kelompok religius. Secara umum, pendekatan ini hanya menangkap sisi pengalaman keagamaan dan kesamaan reaksi keberagamaan semua manusia secara sama, tanpa memperhatikan dimensi ruang dan waktu dan perbedaan budaya masyarakat.[87]

Arah dari pendekatan fenomenologi adalah memberikan penjelasan makna secara jelas tentang apa yang disebut dengan ritual dan upacara keagamaan, doktrin, reaksi sosial terhdap pelaku "drama" keagamaan. Sebagai sebuah ilmu yang relatif kebenarannya, pendekatan ini tidak dapat berjalan sendiri. Secara operasioonal, ia membutuhkan perangkat lain, misalnya sejarah, filologi, arkeologi, studi literatur, psikologi, sosiologi, antropologi, dan sebagainya.[88]

Pendekatan fenomenologi berusaha memperoleh gambaran yang lebih utuh dan lebih fundamental tentang fenomena keberagamaan manusia. Pendekatan fenomenologi berupaya untuk mencari esensi keberagamaan manusia. Usaha pendekatan fenomenologi agaknya mengarah ke arah balik, yakni untuk mengembalikan studi agama yang bersifat historis-empiris ke pangkalannya agar tidak terlalu jauh melampaui batas-batas kewenangannya.[89]

Jika demikian, maka konsekuensi dari pemakaian filsafat fenomenologi dalam kajian hukum Islam adalah mendasarkan putusan ijtihad pada realitas sosial yang telah diuji secara komprehensif dan obyektif. Menurut peneliti, konsep ideal ini sayangnya kerap kali berbenturan pada tataran praktis, terutama ketika masuk pada wilayah legislasi atau kanunisasi hukum Islam yang tentu meniscayakan unifikasi hukum dan

---

[87] Charles J. Adams, "Islamic Religious Tradition" dalam Leonard Binder (Ed.) *The Study of The Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Science* (Canada: John Wiley and Sonc, Inc, 1976), hlm. 49-51.

[88] *Ibid.,* hlm. 50.

[89] M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 11.

cenderung kurang menghargai realitas perbedaan dalam masyarakat. Karena itu, pendekatan fenomenologis ini cocok digunakan pada tahap awal, dalam bahasa Syamsul Anwar disebut sebagai tahapan filosofis, untuk menguji apakah suatu aturan yang akan diundangkan dapat menjawab problem masyarakat dan bukan yang menghakimi masyarakat apalagi mendistorsi realitas sosial.

Kedua, pandangan Tamyiz Mukharram dan Fatma Amilia tentang penentuan indikator kemaslahatan disesuaikan dengan kondisi masyarakat *(maṣāliḥ al-'ibād)*; pandangan M. Azhar tentang perlunya uji secara ilmiah dalam proses istinbath hukum; pandangan Yunahar Ilyas tentang konsep *voluntary law* dan *compulsory law*; serta pandangan Hamim Ilyas tentang ayat-ayat yang bersifat universal dan partikular menunjukkan bahwa hukum Islam, selain ibadah, dalam teori dan praktek sangat relatif keberadaannya. Artinya, hukum Islam hendaklah dipahami sebagai upaya, hasil interaksi penerjemahan antara wahyu dan respon yuris muslim terhadap persoalan sosial yang dihadapinya. Karena itu, jika hukum Islam tersebut tidak lagi responsif terhadap berbagai persoalan umat yang muncul karena perubahan zaman, hukum Islam tersebut dapat direvisi, diperbarui, bahkan jika mungkin diganti dengan hukum Islam yang baru sama sekali.

Relativitas kebenaran fiqh ini merupakan keniscayaan karena fiqh merupakan produk penalaran ulama' yang menerima konsekuensi sebagai ilmu. Di antara konsekuensi-konsekuensi itu adalah (1) hukum Islam sebagai ilmu adalah skeptis, (2) hukum Islam sebagai ilmu bersedia untuk diuji dan dikaji ulang, dan (3) hukum Islam sebagai ilmu tidak kebal kritik.[90] Skeptisitas hukum Islam sebagai ilmu berarti bahwa pernyataan atau keputusan yang dihasilkan hukum Islam melalui metode dan pendekatannya hanya bernilai relatif.[91]

---

[90] Abdul Wahab Afif, *Fiqh (Hukum Islam) antara Pemikiran Teoritis dengan Praktis*, (Bandung: F. Sy. IAIN Sunan Gunung Djati, 1991), hlm. 5.

[91] Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam,* (Yogyakarta: UII Press, 2001), hlm. 33.

Konsekuensi lebih lanjut dari hukum Islam sebagai ilmu adalah bahwa hasil-hasil kajian serta metode hukum Islam juga tidak kebal kritik. Artinya, ketetapan menggunakan metode dan pendekatan tertentu terhadap suatu masalah dan alasan-alasan tertentu terhadap suatu keputusan terbuka untuk dikritik. Upaya kritik ini dapat dilakukan melalui studi perbandingan mazhab, tarjih, dan tashih. Konsekuensi inilah yang menunjukkan bahwa suatu pemikiran hukum Islam bisa jadi benar, tetapi ada kemungkinan salah. Terhadap adanya kemungkinan benar dan salah inilah yang memberi peluang untuk dilakukan kritik.[92]

[92] Abdul Wahab Afif, *Fiqh (Hukum Islam)*, hlm. 7.

BAB V
MENUJU PEMBARUAN HUKUM YANG EFEKTIF

GERAKAN pembaruan Islam dapat diartikan sebagai upaya, baik secara individual maupun kelompok pada kurun waktu dan situasi tertentu, untuk mengadakan perubahan di dalam persepsi dan praktek keislaman yang telah mapan *(established)* kepada pemahaman dan pengamalan baru. Pembaruan beritik tolak dari asumsi bahwa Islam sebagai akumulasi doktrin dan sistem nilai pada tataran aplikasinya sudah tidak relevan atau bahkan menyimpang dari Islam yang sesungguhnya. Oleh karena itu, sasaran pembaruan adalah bukan Islam dalam artian *normatif* tetapi pada wilayah *interpretasi* atau pemahaman terhadap Islam yang berkembang dan dipraktekkan dalam sejarah.[1]

[1] Secara historis, kebangkitan Islam diawali dengan suatu gerakan yang dikenal sebagai revivalisme awal pada abad ke-19. Setelah itu, berangkat dari kesadaran bahwa kebangkitan tidak cukup dengan membenahi persoalan-persoalan keagamaan yang bersifat intern, melainkan dengan gerakan politik untuk merebut kemerdekaan dari kolonialisme Barat maka lahirlah gerakan modernisme Islam. Setelah gerakan modernisme, dengan terinspirasi atas gerakan Marxisme atau neo-Marxisme yang kritis terhadap modernisasi atau pembangunan kapitalis, tumbuh gerakan-gerakan radikal yang menyatakan dirinya sebagai Islam Kiri atau Transformisme. Kritik terhadap kecenderungan menguatnya dominasi peradaban Barat modern yang materialistik ini juga telah memunculkan kelompok yang disebut neo tradisionalisme yang dimotori di antaranya oleh Sayyed Hossein Nasr. Bersamaan itu muncul lagi suatu gerakan yang dikenal sebagai neo revivalisme yang dimotori oleh antara lain Hasan al-Banna di Mesir, Maududi di Pakistan, dan Khomeini di Iran. Sebagai reaksi atas gerakan neo revivalis ini memunculkan gerakan neo modernisme Islam yang dimotori oleh Fazlur Rahman. Lihat William Montgomery Watt, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas,* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997), hlm. 105-110; Yvonne Haddad, "Muhammad Abduh Perintis Pembaruan Islam" dalam Ali Rahmena (ed). *Para Perintis Zaman Baru Islam*. (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 42.

Pembaruan hukum Islam berarti suatu gerakan yang diarahkan untuk melakukan rekatualisasi di bidang hukum Islam untuk kemudian mencari formulasi pemikiran dan konsep baru yang lebih sesuai dengan tuntutan realitas yang melingkupinya. Salah satu instrumen untuk melakukan pembaruan hukum Islam adalah menghidupkan lembaga ijtihad, seperti MUI, NU, Muhammadiyah, Persis, dan lembaga sosial keagamaan lainnya sebagai media untuk melakukan rekayasa sosial.

Memang sejarah pembaruan hukum Islam di Indonesia mencatat bahwa terjadi pasang surut seiring dengan dinamika internal bangsa Indonesia yang secara politis dan budaya selalu mengalami pergeseran. Lahirnya KHI (KHI) yang tertuang dalam Instruksi Presiden Nomor 1 tahun 1991 adalah salah satu artikulasi nyata dari pembaruan hukum Islam di Indonesia, khususnya di bidang hukum keluarga. Sebagai perangkat hukum, KHI disusun berdasarkan kebutuhan masyarakat yang digali dari nilai-nilai hukum Islam. Secara metodologis, pesan-pesan pembaruan yang ada dalam KHI dirumuskan dengan metode *maṣlaḥah mursalah, 'urf,* dan *talfīq* (eklektik). Perangkat metodologi ini tampak dominan dalam KHI karena ia berusaha mengakomodasi tuntutan sosio-kultural masyarakat Indonesia dan berbagai pandangan dan aliran pemikiran dalam hukum Islam.

Sayangnya, seiring dengan perkembangan zaman dan ilmu modern, semakin banyak problem sosial yang tak terjawab oleh KHI. Bahkan KHI menjadi konservatif, karena KHI menjadi rumusan kalimat dan huruf yang kaku. Oleh karena itu, untuk mengurangi konservatisme KHI maka diperlukan upaya pembaruan agar KHI selalu mencerminkan tuntutan keadilan yang berkembang di masyarakat.

Munculnya CLD (CLD) KHI yang berupaya mengisi kekosongan dan menutupi kelemahan yang terdapat dalam KHI memang bagus. Kerangka epistemologis dan metodologis yang digunakan sangat rasional dan masuk akal. Walaupun harus

ditempatkan dalam diskursus akademik, dalam beberapa hal khususnya di bidang perkawinan dan kewarisan, telah menyentuh dan bahkan menabrak persoalan-persoalan yang krusial dan persoalan tersebut sebagai sesuatu yang sudah mapan *(established)* karena selama ini dipegangi dan berjalan di lembaga Pengadilan Agama. Inilah yang mengakibatkan CLD KHI sulit diterima masyarakat.

Jika ditelusuri lebih jauh, terjadinya ketegangan ini berawal dari cara pandang dan epistemologi yang berbeda dalam melihat nash sebagai sumber hukum di satu sisi dan pemaknaan terhadap realitas sosial pada sisi lain. Memang sifat *sui-generis* dalam metode penemuan hukum Islam tampaknya merupakan *trade mark* yang mungkin memang harus demikian. Kendati begitu, hal ini perlu diimbangi dengan apresiasi proporsional terhadap realitas sosial yang harus dapat dibawa dan masuk ke dalam analisis penyimpulan hukumnya. Karena itu, untuk menjembatani dua hal ini, kajian hukum Islam perlu diarahkan pada suatu upaya merekonstruksi suatu pemahaman di dalam wilayah baru yang belum ada teks-teks hukumnya dengan menghargai tradisi secara proporsional sekaligus mengurangi kesan arogansi intelektual.

Studi ini ternyata menunjukkan bahwa berkenaan dengan hasil kajian Tim PUG terhadap KHI, mayoritas subyek penelitian mengatakan bahwa pembaruan hukum Islam yang tidak hanya bertumpu pada fiqh klasik merupakan agenda yang tidak dapat dihindari bahkan pada titik tertentu menjadi niscaya seiring dengan perkembangan dan perubahan masyarakat. Selain itu, hukum Islam yang dikembangkan di Indonesia harus bertumpu pada kontekstualisasi realitas teks dalam nash al-Qur'an atau hadits atas realitas empiris, situasi dan kondisi riil masyarakat Indonesia.. Konsekuensi dari pengembangan ini adalah ke depan fiqh berorientasi pada upaya positivisasi dan legislasi hukum Islam yang unifikatif dan akomodatif terhadap kepentingan semua elemen masyarakat Indonesia apapun agamanya.

Selanjutnya, terhadap pendekatan yang digunakan dalam menyusun CLD KHI, sebagian besar subyek penelitian mengafirmasi dipakainya pendekatan berperspektif keadilan karena sejak masa sahabat sampai sekarang, pemahaman kontekstual dalam proses penemuan dan penetapan hukum Islam ini sudah berjalan dan dipraktekkan. Kendati demikian, problem terbesar terletak pada bagaimana mengarifi perbedaan pendapat yang selalu mengiringi kajian hukum Islam serta bagaimana sosialisasi gagasan tersebut kepada masyarakat umum. Karena itu, ruang terjadinya perbedaan pendapat harus dimanfaatkan ke arah yang lebih produktif, yaitu revitalisasi keragaman pendapat untuk membangun hukum yang lebih adaptif dan aspiratif terhadap semua kepentingan. Narasi besar kontekstualisasi hukum Islam dan agenda pembaruan hukum Islam di Indonesia juga mesti didiseminasi dan diterjemahkan secara konkret dalam kehidupan masyakat.

Di samping itu, melihat pandangan para ulama' Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah terhadap metode yang dipakai dalam perumusan CLD KHI, dapat ditarik benang merah bahwa stagnasi pemikiran hukum Islam disebabkan oleh kaidah ushul yang dipegang jumhur karena dominasi pemikiran skolastik yang sangat menghegemoni pemikiran klasik. Kendati demikian, menjawab kejumudan itu bukan dengan melakukan revitalisasi kaidah ushul fikih yang marjinal dan mengesampingkan yang *mainstream* dan atau sebaliknya, tetapi dengan mengembangkan kaidah yang relevan dengan realitas sosial. Dengan demikian diperlukan metode yang mampu mengintegrasi pendekatan normatif dan kontekstual (uji saintifik).

Berdasarkan pemaparan hasil penelitian di atas, menurut peneliti, terdapat dua persoalan mendasar dalam pengembangan hukum Islam di Indonesia, yaitu bagaimana formulasi metode untuk mengkontekskan nash atas realitas sosial dan bagaimana langkah revitalisasi keragaman pendapat yang selalu mewarnai kajian hukum Islam serta bagaimana diseminasi hasil pembaruan hukum Islam kepada publik. Per-

tanyaan-pertanyaan yang diajukan tersebut didasarkan pada asumsi penulis bahwa betapa problem pembaruan hukum Islam yang dilakukan di Indonesia kerap kali bermasalah, dengan meminjam teori tindakan komunikatif Habermas,[2] pada level teknis,[3] level praktis,[4] apalagi pada tahapan emansipasi sosial.[5]

Problem pada level teknis, yang menyangkut tindakan rasional dan proses yang dapat dikontrol secara teknis, dalam hal ini ahli hukum Islam ketika menasirkan nash untuk menemukan hukum, berupa krisis metodologi keilmuan Islam yang berpangkal pada kurangnya dimensi empirisitas serta tidak adanya sistematisasi secara menyeluruh. Kekurangan ini tidak bisa semata dilakukan dengan cara menerapkan ilmu-ilmu sosial modern Barat. Hal ini lebih disebabkan karena metode dan pendekatan ilmu-ilmu sosial modern juga tengah mengalami krisis epistemologis yang tidak kalah akutnya. Jika metode dan pendekatan keilmuan Islam terjebak pada analisis tekstual dan kurang mengapresiasi dimensi sosial-empiris, maka sebaliknya, keilmuan Barat terjebak pada positivisme yang tidak pernah memperhitungkan dimensi normatif wahyu dalam metode dan pendekatannya.

Sedangkan pada level praktis, persoalan yang selalu menyertai pembaruan hukum keluarga Islam[6] di beberapa

---

[2] Teori ini merupakan titik-tolak fundamental Habermas yang erat hubungannya dengan usaha mengatasi kemacetan Teori Kritis para pendahulunya. Teori ini mengambil sikap kritis baik terhadap ilmu sosial dewasa ini maupun kenyataan sosial yang sejak zaman Marx di abad ke-19 sudah disibukkan dengan usaha mempertautkan teori dan praksis. Habermas bersama teorinya hadir untuk menjawab persoalan bagaimana pengetahuan tentang masyarakat dan sejarah bukan hanya sebuah kontemplasi, melainkan mendorong praksis perubahan sosial. Lihat F. Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat, Politik, dan Postmodernisme menurut Jürgen Habermas*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. xiii-xxvi..

[3] Teknis berkaitan dengan kebutuhan reproduksi dan kelestarian hidup manusia melalui "rasio instrumental", melalui tindakan rasional dan memiliki sasaran tertentu, yakni kerja.

[4] Berhubungan dengan kebutuhan untuk saling berkomunikasi dan mencari saling pengertian antarsubyektif. Masyarakat bersifat praktis, sebab masyarakat dipahami sebagai sistem tindakan para individu yang berkomunikasi lewat percakapan untuk mencapai konsensus.

[5] Berkaitan dengan kebutuhan manusia untuk memperoleh otonomi dan tanggung jawab atau pembebasan diri dari ikatan-ikatan yang dogmatis. Ilmu pengetahuan yang dihasilkan adalah sosial-kritis.

[6] Dilihat dari hukum keluarga Islam yang berkembang di beberapa negara Muslim, maka

negara Islam, termasuk di Indonesia, sebagai respon terhadap tuntutan zaman adalah konflik dan pertentangan antara golongan yang menginginkan pembaruan hukum dan golongan yang ingin mempertahankan tetap pada bentuk asli yang telah mapan. Dampaknya, proses pembaruan hukum Islam yang dicanangkan dan diagendakan kerap kali tidak dapat dilaksanakan secara memadai. Fenomena ini bahkan menjadi gambaran umum terjadi hampir di setiap negara Islam sekarang ini.

Pertentangan antar dua golongan tersebut sebenarnya berakar pada perbedaan paradigma terhadap hukum Islam. Apakah hukum Islam bersifat permanen dan tidak dapat dirubah atau temporal dan dapat berubah sesuai tuntutan zaman. Selain karena perbedaan paradigma, sikap terhadap masa lalu yang meliputi tradisi, warisan pemikiran ulama' klasik maupun pertengahan dalam berbagai kitab fiqh maupun tafsir juga menjadi faktor lain yang mempengaruhi sikap terhadap pembaruan hukum keluarga Islam.

Berkenaan dengan problem pada level teknis, yaitu kenyataan krisis metodologi hukum Islam, maka sesuatu yang diperlukan adalah sebuah upaya mendekatkan aspek epistemologis dari dua karakteristik keilmuan, Islam dan sosial modern barat, sehingga melahirkan sintesa positif yang diharapkan bermanfaat bagi keduanya, yaitu dapat diterimanya dimensi normatif di dalam analisis sosial keilmuan Barat; sementara bagi ilmu-ilmu keislaman dapat memasukkan fakta-fakta sosial empiris di dalam analisis tekstualnya. Menyatukan elemen religius ke wilayah ilmu sekuler ini, bisa saja berarti suatu proses restorasi wahyu dan akal yang harus "berhenti"

---

negara-negara tersebut dapat diklasifikasi menjadi tiga kelompok: 1) negara-negara di mana hukum keluarga Islam klasik tetap tidak berubah dan dikodifikasi sampai sekarang, 2) negara-negara di mana hukum keluarga Islam telah ditinggalkan seluruhnya dan diganti dengan undang-undang modern yang ditetapkan bagi semua warga negara tanpa membedakan agama mereka, dan 3) negara-negara di mana bentuk hukum keluarga yang masih berlaku secara lokal diperbarui melalui proses legislasi modern. Tahir Mahmood, *Islamic Law Reform in the Muslim World,* (Bombay: Triphathi Pvt, 1972), hlm. 2-3.

pada proses metodologis tertentu. Akan tetapi integrasi dimaksud, bukanlah suatu percampuran secara eklektik[7] dari Islam klasik dan Barat modern, tetapi lebih sebagai reorientasi seluruh bidang pengetahuan kemanusiaan sesuai dengan sejumlah kategori dan kriteria baru atas dasar Islam.

Sedangkan berkenaan dengan problem pada level praktis, perbedaan pendapat dalam kajian hukum Islam sesungguhnya merupakan khazanah dan kekayaan studi Islam sebagai pertanda dari iklim keterbukaan, toleransi, dan apresiasi di antara ahli hukum dan masyarakat terhadap pemahaman keagamaan yang majemuk. Untuk melahirkan pemikiran yang produktif dan konsensus dari perbedaan itu dibutuhkan dialog yang sehat antar pemikiran tersebut disertai dengan dorongan kepada masing-masing kelompok untuk melakukan introspeksi diri, evaluasi, dan penyempurnaan atas pemahaman yang telah dimiliki.

Pertukaran wacana ini membutuhkan ruang publik yang tidak diartikan secara fisik tetapi merupakan ruang sosial (*social space*) yang dihasilkan oleh tindakan komunikatif. Ruang publik menjadi tempat bagi terbentuknya opini publik yang merefleksikan isu-isu yang berkembang dalam tataran elit maupun massa. Pembentukan opini publik melalui dialog dan debat publik inilah yang memiliki kekuatan (*communicative power*) untuk mempengaruhi pengambilan keputusan yang secara formal.[8]

Tanpa berpretensi terhadap kemungkinan terjadinya reproduksi wacana, setidaknya inilah jalan keluar yang dapat ditawarkan oleh peneliti untuk menjawab problem pembaruan hukum Islam di Indonesia. Peneliti dengan sungguh-sungguh

---

[7] Ismail R. al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan,* (Herdon, VA: IIIT, 1987), hlm. 15.

[8] Tersedianya *public sphere* sebagai sarana mengemukakan pendapat, di mana individu berada dalam posisi yang setara/sejajar, mampu melakukan transaksi-transaksi wacana dan praksis politik tanpa mengalami distorsi dan kekhawatiran, merupakan prasyarat terwujudnya masyarakat yang berkeadaban *(civil society)*. Lihat A. Ubaidillah (et.al.), *Pendidikan Kewargaan: Demokrasi, HAM, dan Masyarakat Madani* (Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2000), hlm. 147-149.

optimis bahwa jika dua problem utama di atas dapat dipecahkan, pembaruan hukum keluarga Islam dapat diterima oleh masyarakat luas karena telah tercapainya pemahaman komunikatif, yaitu pemahaman yang tidak didasarkan pada egosentrik melainkan melalui tindakan-tindakan untuk bisa saling memahami satu dengan lainnya. Dengan demikian, pembaruan hukum yang dilakukan tidak menimbulkan orientasi pada keberhasilan masing-masing kelompok dengan kepentingannya, melainkan dapat menciptakan kondisi keselarasan atau harmoni antara rencana tujuan tindakan individual di atas basis definisi-definisi situasi bersama (*common situation definitions*).

Selain itu, pembaruan hukum Islam yang dilakukan lebih berorientasi pada praksis perubahan sosial yang emansipatif. Pembaruan hukum dengan demikian mengandung pencerahan bagi masyarakat untuk bertindak secara tepat dan benar. Tentu saja, emansipasi yang dimaksud bukan melulu diartikan sebagai pembebasan dari kendala sosial, seperti hegemoni kekuasaan (termasuk kuasa hukum dan pemikiran) yang menindas melainkan juga pembebasan dari kendala internal, seperti ketidaktahuan.[9]

Di Indonesia, realitas pertentangan pendapat sebagai respon terhadap pembaruan hukum keluarga Islam yang dilakukan selalu saja terjadi. Keluarnya gagasan CLD KHI misalnya, telah memunculkan sejumlah kontroversi. Bagi sebagian pendapat, KHI yang sudah ada tidak perlu direvisi kembali, karena sudah cukup bagus. Sejumlah pandangan lainnya melihat bahwa KHI yang sudah ada itu memang perlu untuk diperbaharui seiring dengan perkembangan jaman.

Setelah melakukan studi terhadap beberapa data dalam jurnal, majalah maupun surat kabar, peneliti dapat memetakan tiga varian respon terhadap CLD KHI; yaitu mendukung, menolak, dan bersikap moderat.

[9] F. Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif,* hlm. 18-19.

1. Respon mendukung

   Abu Rokhmad dalam artikelnya berjudul "KHI dan Gerakan Kesetaraan Gender" mengungkapkan bahwa CLD KHI merupakan respon diajukannya RUU Hukum Terapan Peradilan Agama oleh pemerintah di mana bahan bakunya *(raw material)* adalah KHI. Rumusan yang lebih kompatibel bagi wacana kesetaraan gender dalam CLD KHI mampu menutupi sisi-sisi 'lemah' KHI. Poligami misalnya, di dalam CLD dirumuskan lebih tegas, haram dilakukan dengan argumentasi yang logis.[10]

   Selain itu, Ridwan dalam bukunya *Membongkar Fiqh Negara* menyebutkan bahwa wacana pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia, khususnya CLD KHI, harus diposisikan sebagai wacana akademik. Kerangka epistemologis dan metodologis dari tawaran materi hukum perkawinan dan kewarisan memang dalam banyak hal menyentuh persoalan yang krusial dan persoalan yang sudah mapan. Tawaran CLD KHI merupakan sebuah ikhtiar menjaga konsistensi pembaruan hukum keluarga Islam yang elemen-elemen pembaruannya sudah ada pada KHI atas dasar prinsip *continuity and change*.[11]

2. Respon menolak

   Barisan yang menentang dan menolak CLD KHI ini adalah kalangan tokoh masyarakat dan ulama yang bernaung di Majelis Ulama Indonesia (MUI) dengan merespons draft tersebut melalui pernyataan «Ini hukum iblis».[12] Begitu juga Guru Besar Hukum Islam Universitas Indonesia, Tahir Azhari, menganggap beberapa poin draft itu mengada-ada. Tentang perkawinan dengan perjanjian jangka waktu tertentu misalnya, dia menyebut bahwa nikah harus berlandaskan hukum, bukan semata-mata atas ke-

[10] Abu Rokhmad, "KHI dan Gerakan Kesetaraan Gender" dalam *Suara Merdeka*, Sabtu, 26 Februari 2005.

[11] Ridwan, *Membongkar Fiqh Negara: Wacana Keadilan Gender dalam Hukum Keluarga Islam*, (Yogyakarta: Unggun Religi, 2005), hlm. 209-210.

[12] Majalah *Tempo*, edisi 11-17 Oktober 2004.

sepakatan layaknya kontrak.[13]

Selain itu, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) berpendapat bahwa CLD KHI berambisi merombak wilayah-wilayah hukum yang sensitif. Dalam hal perkawinan misalnya, praktik poligami dilarang dan wanita boleh menikahkan dirinya sendiri. Organisasi ini bahkan kemudian melayangkan surat ajakan debat terbuka kepada Tim PUG.[14]

Pandangan negatif terhadap CLD KHI juga muncul dari Prof. Dr. Hj. Nabilah Lubis. Ia menyatakan bahwa UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan dan Inpres No. 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam masih sangat relevan dan tetap mampu mengakomodir kepentingan umat. Ketentuan yang termuat dalam undang-undang itu sudah sejalan dan sesuai dengan syariat Islam. Jika menelaah apa yang diajukan dalam CLD KHI, misalnya mengenai pembagian waris yang sama rata antara laki-laki dan perempuan, penetapan iddah bagi laki-laki, larangan poligami, dan sebagainya bertentangan dengan kaidah Islam.[15]

Di samping itu, M. Shidiq al-Jawi menyebutkan bahwa CLD KHI sesungguhnya tidaklah mencerminkan hukum Islam, melainkan mencerminkan dan mengekspresikan ideologi kapitalisme yang kafir. Dengan kata lain, CLD KHI adalah sarana pemaksaan nilai-nilai asing atas umat Islam Indonesia dengan kedok "hukum Islam". Tegasnya, CLD KHI adalah alat penjajahan Barat atas umat Islam di bidang hukum keluarga.[16]

---

[13] *Republika*, Selasa, 5 Oktober 2004.

[14] Muhammad Thalib: "Draft KHI Versi Gender Lecehkan Syari'at Islam" dalam http://www.hidayatullah.com/index.php?option=com_content&task=view & id = 1451 & Itemid=0 diakses tanggal 7 September 2005.

[15] Nabilah Lubis, "Peran Suami Istri Sama dalam Perkawinan" dalam *Dialog Jum'at (Tabloid Republika)*, Jum'at, 24 Juni 2005.

[16] M. Shiddiq al-Jawi, "Menyoroti Draft KHI dari Perpektif Ideologis dan Metodologis (1)" dalam Suara Muhammadiyah, No. 23 Tahun ke-89, 1-15 Desember 2004, hlm. 38-39; *Ibid.*, "Menyoroti Draft KHI dari Perpektif Ideologis dan Metodologis (2)" dalam Suara Muhammadiyah, No. 24 Tahun ke-89, 16-31 Desember 2004, hlm. 38-39

Penolakan terhadap CLD KHI juga muncul dari *Al-Majlis al-Alami lil-Alimat al-Muslimat* (MAAI) atau Majelis Ilmuwan Muslimah Internasional melalui acara diskusi untuk memperingati ulang tahunnya ke-5 serta digabungkan dengan peluncuran buku *Kontroversi Revisi Kompilasi Hukum Islam dalam Perspektif Pembaruan Hukum Islam di Indonesia* karya Prof. Dr. Huzaemah Tahido Yanggo.[17] Dalam diskusi tersebut, terumuskan beberapa rekomendasi, sebagai berikut:

(1). Pemerintah diharapkan untuk melindungi produk hukum yang telah ditetapkan, untuk menghindari hilangnya kepercayaan publik pada ketentuan hukum Islam yang telah diberlakukan secara resmi dan dilaksanakan oleh umat Islam di Indonesia.

(2). Menghimbau agar masyarakat Muslim Indonesia meningkatkan kewaspadaan terhadap pemikiran-pemikiran liberal/sekuler yang jelas-jelas bertentangan dengan ketentuan syariat Islam.

(3). Mengharap lembaga kajian yang sudah ada seperti MUI untuk lebih mempertimbangkan dan dapat memberdayakan serta lebih mensosialisasikan hasil-hasil fatwanya supaya lebih dikenal masyarakat dan cepat menanggapi masalah-masalah yang penting.

(4). Mengingatkan kepada para pemikir bahwa kebebasan penggunaan rasio hendaknya tetap dalam koridor al-Quran dan Hadis agar tidak menyesatkan masyarakat awam serta terpeliharanya generasi muda, termasuk pemahaman tentang isu-isu kontemporer seperti demokrasi, pluralisme, dan kesetaraan gender.

(5). CLD merupakan satu *grand strategy* untuk menghancurkan Islam di Indonesia. CLD tidak akan mengangkat derajat perempuan Indonesia, bahkan dapat menghancurkan kehidupan keluarga yang pada gili-

[17] "Kompilasi Hukum Islam Revisi yang Dikoreksi" dalam *Republika*, Jum'at, 18 Februari 2005.

rannya akan dapat menyengsarakan perempuan Indonesia.

(6). Metodologi hukum Islam (ushul al-fiqh) masih relevan untuk *istinbat* hukum Islam untuk melindungi hak-hak umat Islam Indonesia.

(7). Selalu mengacu firman Allah:

ثم جعلنك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون

"Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dan urusan (agama) itu, maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui" (QS. al-Jatsiyah [45]: 18).[18]

وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا ان يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالا مبينا

"Dan tidaklah patut bagi laki-laki dan perempuan yang Mukmin, apabila Allah dan rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka. Dan barang siapa yang mendurhakai Allah dan rasul-Nya, maka sesungguhnya ia telah sesat dengan sesat yang nyata" (QS. Al-Ahzab [33]: 36).[19]

3. Respon jalan tengah

Nasarudin Umar, Guru Besar UIN Syarif Hidayatullah Jakarta menilai bahwa ada sisi positif dari pengembangan wacana CLD KHI, yaitu mengajak masyarakat untuk berfikir, sebagai *shock therapy* dan sekaligus membuka cakrawala baru bagi masyarakat. Selain itu, juga harus difikirkan dampak negatifnya dari pengamanan ummat dalam arti menimbulkan kebingungan masyarakat.[20]

Selain itu, Mochamad Sodik, pengajar UIN Sunan Kalijaga, menyatakan bahwa tawaran CLD KHI merupakan alternatif atas kebakuan fikih Indonesia yang sangat di-

[18] Zaini Dahlan, dkk, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya,* (Yogyakarta: UII Press, 1999), hlm. 896.

[19] Zaini Dahlan, dkk, *Qur'an Karim,* hlm. 746.

[20] Nasaruddin Umar, "Tak Ada yang Baru dalam Counter Legal Draft KHI" dalam http://www.nu.or.id/data_detail.asp?id_data=4017&kategori=WARTA

rasakan oleh sebagian kalangan khususnya para aktivis perempuan. Di tengah sikap pro dan kontra masyarakat yang cenderung kurang produktif, seharusnya dunia akademik memberi respon dengan semangat diskursif, tidak apriori untuk menolak semuanya atau menerima semuanya. Tetapi semangat kemanusiaan yang diusung dalam CLD KHI juga harus dibarengi dengan sikap dan pilihan statemen yang santun. Pilihan pernyataan fikih "purba", yang ditujukan untuk menyebut fikih klasik, sungguh tidak perlu.[21]

Keragaman pendapat dan respon di atas, tentu saja pada satu sisi menjadi kekayaan studi hukum Islam. Tetapi pada sisi yang, kontroversi pendapat tersebut cukup mengganggu proses pengembangan hukum keluarga Islam di Indonesia. Melihat realitas ini, maka jalan terbaik yang dibutuhkan adalah ruang dialog untuk mencari titik temu (konsensus) antara berbagai pendapat. Dalam hal ini, Salahuddin Wahid yang menekankan pentingnya dialog dengan prasyarat tertentu sebagai jalan pemecah kebuntuan mengatakan:[22]

> Saya percaya bahwa dialog yang baik, yang beretika, dan tidak apriori, masih bisa menyelesaikan masalah dan merupakan satu-satunya penyelesaian secara beradab yang tersedia. Tapi dialog itu harus dipersiapkan dengan baik. Penyelenggaranya harus pihak netral dan dihormati semua pihak. Moderatornya juga demikian. Para pembicaranya yang mewakili semua pihak terkait harus dipilih, sebaiknya tokoh yang tidak emosional dan tidak terbiasa menggunakan kata-kata yang memancing emosi. Tidak boleh ada teriakan yang memanaskan suasana atau tekanan dari pihak manapun. Dialog itu pasti tidak bisa sekali jalan, perlu dilakukan beberapa kali.

[21] Mochamad Sodik, "Mencairkan Kebakuan Fikih: Membaca KHI dan CLD KHI bersama Musdah Mulia", dalam Jurnal *As-Syir'ah* Vol. 38, No. II, th. 2004, hlm. 194-211.

[22] Salahuddin Wahid, "Dialog, Sekali Lagi Dialog (Solusi Untuk ''Konflik Terbuka'' Pemimpin Umat)", dalam Republika, Senin, 15 Agustus 2005.

Selain Salahuddin Wahid, Khaeron Sirin ketika menanggapi perbedaan pendapat seputar fatwa MUI mengatakan bahwa tidak perlu ada apriori ataupun kecemasan, khususnya dari kalangan Islam modernis, dalam membaca masa depan kehidupan umat beragama di Indonesia. Masa depan umat bukan saja tugas yang harus dipikul oleh para pemikir Islam modernis, tetapi juga tugas umat Islam secara menyeluruh, termasuk MUI. Maka, di manapun umat Islam berada, di situlah pintu dialog seyogyanya terus dibuka. Karena itu, munculnya fatwa-fatwa MUI, menurutnya, merupakan proses pembelajaran dan dialektika bagi umat Islam untuk lebih terbuka dalam memahami pentingnya dasar-dasar agama. Hal ini penting guna meneguhkan jatidiri dan itikad umat Islam dengan suatu wawasan untuk menghela proses perwujudan keadaban Islam di Indonesia.[23]

Berkembangnya tradisi perdebatan publik mengenai berbagai aspek menyangkut kehidupan masyarakat dapat meningkatkan *learning capacity* warga belajar secara keseluruhan, di samping membuat mereka mampu bersikap lebih kritis dan dewasa dalam menghadapi realitas kemajemukan. Situasi semacam ini akan mereduksi paham primordialisme sempit dan ketergantungan mutlak masyarakat terhadap peran tokoh sentra sebagai pijakan opini yuang keduanya kerap menyebabkan terjadinya konflik horizontal atas nama agama.

Untuk mewujudkan suasana kondusif ini, Miftahul Huda memberikan syarat fundamental sebagai berikut:[24]

1. Adanya sikap keterbukaan dan menghindari sikap apriori dari semua pihak terhadap setiap pandangan yang muncul,
2. Mengindahkan etika interaksi kemanusiaan secara proporsional, yaitu dengan menjauhkan diri dari sikap arogan dan egois,
3. Adanya spirit untuk terus mencari konsep pemahaman

[23] Khaeron Sirin, "Geliat MUI di Wacana Publik" dalam Republika, Senin, 8 Agustus 2005

[24] Mifathul Huda, "Pluralisme Hukum Islam: Kajian atas Kitab al-Mīzān al-Kubrā karya al-Sha'rani (1492-1565)", *Disertasi* Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, hlm. 82-84.

yang lebih baik dari yang sudah ada (relatifitas kebenaran),

4. Untuk menghindari terjadinya kesalahpahaman terhadap istilah atau konsep tertentu, perlu dipersiapkan kerangka, platform pendekatan, dan metode yang disepakati dan digunakan secara bersama.

Jika langkah dialog dan komunikasi yang sehat ini dapat terbangun, maka diskursus kajian hukum Islam di Indonesia dapat berkembang ke arah yang produktif dan positif, antara lain:[25]

1. Ditemukannya konsep pemikiran baru yang lebih komprehensif, baik melalui sintesa dari beberapa pendapat atau penemuan konsep baru yang orisinal,
2. Akar-akar permasalahan yang menyebabkan perbedaan pandangan dapat ditemukan dan diapahami secara bijak,
3. Terinventarisasikannya isu-isu lama yang selama ini menjadi beban kultural dan intelektual untuk ditinggalkan sehingga kajian hukum Islam dapat difokuskan pada tema-tema yang lebih berguna, strategis, dan prospektif,
4. Terciptanya suasana kehidupan masyarakat yang kondusif bagi munculnya ide-ide cemerlang yang akan mendorong unifikasi hukum Islam sebagai hukum positif di Indonesia.

Persoalannya kemudian, output dari dialog itu akan diserahkan kepada mekanisme sejarah untuk menyeleksinya. Sesuai dengan teori kontrak sosial antara negara dan rakyat, negara adalah intitusi kelanjutan dan sekaligus perwujudan dari semua pandangan warganya. Dengan demikian, negara berkewajiban untuk memfasilitasi harapan mayoritas masyarakat dalam setiap keputusannya, betapapun terdapat pertentangan, kompetisi, ketegangan, dan perbedaan.

Dalam hal ini, pendapat Abdullahi Ahmaed An-Na'im sangatlah tepat. Menurutnya, perubahan terhadap dasar

[25] *Ibid.,* hlm. 84-85.

hukum keluarga tidak lagi dibangun atas dasar syariah tetapi berdasarkan *political will of the state*. Tidak ada cara untuk mengetahui dan berusaha untuk hidup berdasarkan kehendak Tuhan kecuali melalui perantara manusia. Suatu keputusan akan mengikat secara hukum dan dapat dilaksanakan hanya dengan otoritas negara. Keberagamaan seseorang tidak secara langsung dapat mengikat dia untuk menjalankan aturan-aturan agamanya. Menjadi tanggungjawab masing-masing individu dengan Tuhannya kelak di akhirat jika kewajiban agama tidak dilaksanakan. Tentu saja hal ini cukup berbeda dengan hukum yang berlaku di dunia yang membutuhkan peranan pemerintah melalui penetapan undang-undang dan administrasi pengadilan.[26]

Selain didasarkan pada *political will of the state*, efektifitas pembaruan hukum di suatu negara juga ditentukan oleh sejauh mana masyarakat dapat menerima pembaruan itu. Oleh karena itu, pembaruan niscaya dilandaskan pada pemikiran Islam yang konsisten, satu hal yang dapat menunjukkan kesinambungan antara perubahan dan tradisi masa lalu.[27]

[26] Abdullahi A. An-Na'im, "Sharia and Islamic Family Law: Transition and Transformation" dalam *Islamic Family Law in a Changing World: a Global Resource Book*, (New York: Zed Books Ltd, 2002), hlm. 17-18.

[27] John L. Esposito and Natana J. Delong Bas, *Women in Muslim Family Law,* (New York: Syracuse University Press, 2001), hlm. 132-133.

BAB VI
KESIMPULAN

TRANSFORMASI fikih perkawinan menuju hukum keluarga Islam bukanlah persoalan yang mudah dan sederhana. Pengalaman di beberapa negara Muslim menunjukkan bahwa dalam proses itu, terdapat beberapa kepentingan, baik agama maupun politik, yang saling tarik menarik. Konsekuensi yang paling terlihat adalah pergeseran otoritas. Fikih klasik mengasumsikan ulama' sebagai pemegang otoritas, sedangkan hukum keluarga Islam membutuhkan otoritas negara baik dalam ranah pembentukan hukum maupun dalam implementasinya. Pergeseran otoritas inilah yang menyebabkan tidak mudahnya proses transformasi tersebut, dan pada gilirannya, menyebabkan terjadinya krisis reformasi hukum keluarga Islam. Tidak jarang kita temukan formulasi hukum keluarga Islam yang dilakukan oleh negara ditolak oleh beberapa kelompok Muslim. Mereka meragukan posisi negara sebagai pemegang otoritas hukum Islam.

Terlepas dari realitas di atas, pengalaman di Indonesia menunjukkan sesuatu yang berbeda. Reformasi hukum keluarga Islam pada era Orde Baru, melalui KHI, bukanlah proses yang rumit. Salah satu kunci keberhasilannya adalah secara substansi, KHI tidak meninggalkan kitab fikih klasik sebagai rujukan utama. Faktor kedua adalah pelibatan ulama secara aktif dalam proses pembentukan.

Kontestasi otoritas agama terlihat cukup jelas di era reformasi Indonesia. Ini berawal dari maraknya kritik yang dilancarakan terhadap KHI yang dianggap sangat patriarkhi dan kurang memihak pada hak-hak perempuan dan anak. Pandangan ini, terutama, disuarakan oleh kelompok intelektual Muslim muda. Secara umum, mereka berasal dari desa dan pernah mendapatkan pendidikan agama dari lembaga pendidikan Islam tradisional dan karenanya sangat akrab dengan wacana hukum Islam klasik tetapi kemudian berpindah ke kota dan mendapat pengaruh dari pendekatan-pendekatan modern. Perjumpaan dengan pendekatan-pendekatan modern inilah yang menumbuhkan corak intelektualitas kritis. Mereka mulai mempertanyakan relevansi fikih klasik dalam ruang modern. Salah satu bentuk manifestasi dari kerja intelektualitas tersebut adalah lahirnya Tim Pengarusutamaan Gender yang memberikan kritik-kritik tajam terhadap KHI.

Hasil kajian Tim PUG terhadap KHI dapat digeneralisasi dalam beberapa item, yaitu (1) seiring perkembangan dan perubahan masyarakat, pembaruan hukum Islam yang tidak hanya bertumpu pada fiqh klasik merupakan agenda yang tidak dapat dihindari bahkan pada titik tertentu menjadi niscaya, (2) pengembangan hukum Islam (fiqh) di Indonesia ke depan berorientasi pada upaya positivisasi dan legislasi hukum Islam yang unifikatif dan akomodatif terhadap kepentingan semua elemen masyarakat, dan (3) hukum Islam yang dikembangkan di Indonesia harus bertumpu pada kontekstualisasi realitas teks dalam nash al-Qur'an atau hadits atas realitas empiris, situasi dan kondisi riil masyarakat Indonesia.

Sedangkan pandangan terhadap pendekatan dalam penyusunan CLD KHI dapat digeneralisasi dalam tiga aspek, yaitu (1) bahwa pendekatan yang dipakai oleh Tim PUG telah ada secara substantif dalam ketentuan al-Qur'an dan telah digunakan oleh ulama' bahkan sejak masa sahabat; (2) hukum Islam di Indonesia dikembangkan untuk melindungi masyarakat dan memenuhi rasa keadilan dan hak-hak masyarakat;

dan (3) narasi besar pembaruan hukum Islam di Indonesia mesti diterjemahkan secara konkret dalam kehidupan masyarakat sehingga strategi transformasi hukum Islam yang tepat sangat diperlukan.

Pandangan terhadap metode penyusunan CLD KHI dapat diabstraksi dalam hal-hal sebagai berikut: *pertama*, kaidah ushul yang selama ini dipegang jumhur, yang menyebabkan stagnasi pemikiran hukum Islam dan yang sangat relatif kebenarannya, disebabkan oleh dominasi pemikiran skolastik; *kedua*, menjawab kejumudan pemikiran hukum Islam itu bukan dengan melakukan revitalisasi kaidah ushul fikih yang marjinal dan mengesampingkan yang *mainstream*, tetapi dengan mengembangkan kaidah yang relevan dengan realitas sosial sehingga diperlukan metode yang mampu mengintegrasi pendekatan normatif dan kontekstual (uji saintifik); *ketiga*, ibadah dalam hukum Islam bersifat mutlak dan hanya sebagai jalan (*waṣīlah*) tidak pernah menempati posisi sebagai tujuan (*g\āyah*), tetapi bukan berarti jika tujuan telah tercapai, jalan berupa ibadah dapat ditinggalkan; dan *keempat*, untuk memahami kemaslahatan hendaknya dikaitkan dengan tingkatan normanya, apakah ia menyangkut persoalan pribadi, masyarakat, atau justru negara.

Berdasarkan pandangan ulama' di Yogyakarta sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya, pengembangan hukum Islam di Indonesia dapat dilakukan dengan bergerak pada dua level; teknis dan praktis. Pada level teknis, kita dapat membangun relasi yang sinergis antara realitas nash dan realitas empiris dalam proses penemuan hukum Islam dengan cara mendekatkan aspek epistemologis dari dua karakteristik keilmuan, yaitu ilmu Islam dan ilmu-ilmu sosial, melalui pendekatan terpadu hukum Islam dan sosial. Pada level praktis, dapat dilakukan dengan melakukan revitalisasi terhadap keragaman pendapat serta diseminasi hasil pembaruan hukum Islam kepada publik dengan membangun dialog yang sehat antar pemikiran disertai dengan dorongan kepada masing-masing

kelompok untuk melakukan introspeksi diri, evaluasi, dan penyempurnaan atas pemahaman yang telah dimiliki.

Dalam konteks pembaruan hukum Islam di Indonesia ke depan, niscaya perlu dikembangkan metode aplikatif yang senantiasa memadukan unsur wahyu baik secara normatif universal maupun praktis temporal dengan realitas masyarakat yang selalu berkembang sehingga hukum Islam yang dikembangkan dapat selalu adaptif dan selaras dengan kebutuhuan masyarakat.

Ruang dialog selayaknya dipertahankan dan dikembangkan dalam studi hukum Islam. Forum ini, paling tidak, dapat menjembatanai konflik dan ketegangan yang terjadi antara satu kelompok dengan kelompok lain yang kerap terjadi akibat perbedaan pemahaman terhadap suatu konsep atau term tertentu. Jika dialog terwujud, selain kekerasan atas nama kepentingan ideologi tertentu dapat terkurangi juga peluang konsensus semakin terbuka. Selain itu, para agamawan (akademisi maupun praktisi) hendaknya mampu mentransformasi diskursus pemikiran hukum Islam kepada masyarakat umum agar kajian hukum Islam tidak bersifat elitis dan hanya dinikmati oleh kalangan tertentu saja. Ini penting agar masyarakat sadar dan terbiasa dengan perbedaaan pendapat dalam hukum Islam.

DAFTAR PUSTAKA

'Abd Malik Ibn Yusuf Abu al-Ma'ali al-Juwaini, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Ansar, 1400H.

A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di Indonesia,* Yogyakarta: Yayasan NIDA, 1971.

A. Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum,* Yogyakarta: Gama Media, 2002.

A. Ubaidillah (et.al.), *Pendidikan Kewargaan: Demokrasi, HAM, dan Masyarakat Madani,* Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2000.

Abdul Gani Abdullah, *Pengantar Kompilasi Hukum Islam Dalam Tata Hukum di Indonesia,* Jakarta: Gema Insani Pres, 1994.

Abdul Halim, *Peradilan Agama dalam Politik Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.

Abdul Jamil, "Ahmad Rifa'i Kalisalak: Studi tentang Pemikiran dan Gerakan Islam Abad 19 (1786-1876)", *Disertasi* tidak diterbitkan, PPs. IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1999.

Abdul Wahab Afif, *Fiqh (Hukum Islam) antara Pemikiran Teoritis dengan Praktis*, Bandung: F. Sy. IAIN Sunan Gunung Djati, 1991.

Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Kuwait: Dar al-Qalam, t.t.

Abdullah Ahmed an-Na'im, "Shari'a and Islamic Family Law Transition and Transformation" dalam *Islamic Family*

Law in a Changing World: A Global Resource Book, editor Abdullah Ahmed an-Na'im, London: Zed Book, 2002.
Abdullah Ahmed an-Na'im, *Toward on Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right, and International Law*, terj. Ahmad Suaedy, Yogyakarta: LK*i*S, 1994.
Abdullah Salim, "Majmū'at asy-Syarī'at al-Kāfiyat li al-'Awām Karya Kiai Saleh Darat (Suatu kajian terhadap kitab fiqih berbahasa Jawa akhir abad 19)", *Disertasi* tidak diterbitkan, PPs. IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta 1995.
Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia,* Jakarta: Akademika Pressindo, 1992.
Abu Hamid al-Gazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Uṣūl*, Beirut: Dar al-Maktab al-'Alamiyyah, t.t.
Abu Rokhmad, "KHI dan Gerakan Kesetaraan Gender" dalam *Suara Merdeka*, Sabtu, 26 Februari 2005.
Abu Zahroh, *Uṣūl al-Fiqh,* ttp.: Dar al-Fikr al-'Araby, t.t.
Ahmad Daudy, *Syekh Nuruddin ar-Raniri*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence,* New Delhi: Adam Publisher &Distributor, 1994.
Ahmad Mansyur Suryanegara, *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1998.
Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia,* Jakarta: PT. Raja Grafindo, 1995.
Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945: Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat Yang Majemuk,* Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1995.
Akh. Minhaji, "A Problem of Methodological Approach to Islamic Law Studies", dalam *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI tahun 1999.
Akh. Minhaji, "Reorientasi Kajian Ushul Fiqh" dalam *al-Jāmi'āh* Volume 63 tahun 1999.
Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, Bandung: Mizan, 2001.

Amir Muallim dan Yusdani, *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer,* Yogyakarta: UII Press, 2005.

Amir Muallim dan Yusdani, *Ijtihad Suatu Kontroversi Antara Teori dan Fungsi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.

Amir Muallim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam,* Yogyakarta: UII Press, 2001.

Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar bin Khattab: Studi tentang Perubahan Hukum Islam,* Jakarta: Rajawali Press, 1991.

Azyumardi Azra, "Islam di Asia Tenggara, Pengantar Pemikiran", dalam Azyumardi Azra (ed), *Perspektif Islam Asia Tenggara*, Jakarta: YOI, 1989.

-------, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1994.

Budi Setiawan, "Warga Negara dalam Intervensi Agama" dalam M. AS. Hikam, *Fiqih Kewarganegaraan (Intervensi Agama-Agama terhadap Masyarakat Sipil)*, Jakarta: PB PMII, 2000.

Charles J. Adams, "Islamic Religious Tradition" dalam Leonard Binder (ed.) *The Study of The Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Science* Canada: John Wiley and Sonc, Inc, 1976.

Cik Hasan Bisri (ed), *Kompilasi Hukum Islam dan Pengadilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional,* Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.

Clifford Geertz, *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.

Clifford Geertz, *The Religion of Java,* Chicago: Univesity of Chicago Press, 1976.

Dawam Rahardjo, "Ulama'", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an,* No. 5, Vol. VI, Thn. 1996.

Eko Bambang S., "Pokja Pengarusutamaan Gender Depag Keluarkan CLD KHI", dalam http://www.jurnalperempuan.com/ yjp.jpo/?act=berita%7C-179%7CX/.

Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945: Sebuah Konsensus Nasional tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1949)*, Jakarta: Gema Insani Press, 1997.

F. Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat, Politik, dan Postmodernisme menurut Jürgen Habermas*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.

Fattima Mernissi dan Rifat Hassan, *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi*, Yogyakarta: Yayasan Prakarsa, 1995.

Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Fazlur Rahman, *Islam,* edisi ke-2, Chicago: The University of Chicago, 1979.

Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), *Wajah Baru Relasi Suami-Istri: Telaah Kitab 'Uqūd al-Lujayn*, Yogyakarta: LK*i*S, 2001.

Ghazali, Abd Moqsith, "Argumen Metodologis CLD KHI", dalam KOMPAS, Senin, 7 Maret 2005.

Ghazali, Abd Moqsith, "Merubah Paradigma Teologi Islam", Makalah disampaikan pada diskusi PSI-UII, 13 Oktober 2003.

Hamim Ilyas, "Asbab an-Nuzul dalam Studi al-Qur'an" dalam *Kajian tentang al-Qur'an dan Hadits: Mengantar Purna Tugas Prof. Drs.H.M. Husein Yusuf Kapita Selekta II,* cet. 1, editor Yudian W. Asmin, Yogyakarta: FSHI F.Sy. IAIN Suka, 1994.

Hamim Ilyas, "Poligami dalam Tradisi dan Ajaran Islam", dalam Musawa (Jurnal Studi Gender), Vo. 1 No. 1 Maret 2002.

Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr dalam al-Qur'an,* Jakarta: Bulan Bintang, 1991.

Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1980.

Hasbi ash-Shiddieqy, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Jakarta: Bulan Bintang, 1966.

Hazairin, *Demokrasi Pancasila*, Jakarta: Tintamas, 1973.

Hazairin, *Hendak Kemana Hukum Islam*, Jakarta: Tintamas, 1976.

Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Qur'an dan Hadith* Jakarta: Tintamas, 1982.

Howard M. Fiderspiel, *Persatuan Islam, Pembaruan Islam Indonesia Abad XX*, Yogyakarta: Gajah Mada Universaity Press, 1996.

Husein Muhammad, "CLD: Merespon Realitas Baru" dalam Ridwan, *Membongkar Fiqh Negara: Wacana Keadilan Gender dalam Hukum Keluarga Islam*, Yogyakarta: Unggun Religi, 2005.

Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid,* Semarang: Toha Putra, t.t.

Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam,* Yogyakarta: Gama Media, 2002.

Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama,* Bandung: Rosdakarya, 2001.

Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law,* Pakistan: Islamic Research Institute and IIIT, 1945.

Inpres No. 1 Tahun 1991tentang Sosialisasi Kompilasi Hukum Islam.

Ismail R. al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan,* Herdon, VA: IIIT, 1987.

J.N.D. Anderson, *Law Reform in the Muslim World,* London: The Athlon Press, 1976.

John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, New York: Sycracuse University Press, 1982.

Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam,* Bandung: LPPM Universitas Islam Bandung, 1995.

Juhaya S. Praja, "Aspek Sosiologi dalam Pembaruan Fiqih di Indonesia", dalam Anang Haris Himawan (ed.), *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqih Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Kamali, M. Hasyim, "Fiqh and Adaptation to Sosial Reality" dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXVI, No. 1, Januari, 1996.

Karel Steenbrink, *Beberapa Aspek Islam Indonesia Abad ke-19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1983.

Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi,*

Yogyakarta: LK*i*S, 1997.
Khaeron Sirin, "Geliat MUI di Wacana Publik" dalam Republika, Senin, 8 Agustus 2005.
Khaled M. Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women,* terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2004.
Khoiruddin Nasution, "Perdebatan Sekitar Kasus Poligami Di tinjau dari Pespektif Syariah Islam" dalam Jurnal *Musawa*, vol. 1 No. 1 Maret 2002.
Khoiruddin Nasution, "Ushul Fiqh: Sebuah Kajian Fiqh Perempuan" dalam *Neo Ushul Fiqh: Menuju Ijtihad Kontemporer*, Yogyakarta: F.Sy, Press dan FSHI, 2004.
Koentjaraningrat, "Metode Wawancara" dalam Koentjaraningrat (ed.), *Metode Penelitian Masyarakat*, cet. II, Jakarta: Gramedia, 1991.
Latiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi KH. Hasyim As'ary,* Yogyakarta: *LKiS*, 2000.
Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, terj. Nasrullah, Jakarta: Lentera Basritama, 2000.
Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Karya, 1989.
Louay Safi, *Ancangan Metodologi Alternatif: Sebuah Refleksi Perbandingan Metode Penelitian Sosial dan Barat,* terj. Imam Khoiri, Yoyakarta: Tiara Wacana, 2001.
M. Amin Abdullah, "Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama: Reorientasi Wawasan Pemikiran Keislaman", dalam Yunahar Ilyas dkk (ed), *Muhammadiyah dan NU Reorientasi Wawasan Keislaman*, Yogyakarta: LPPI UMY, LKPSM NU dan PP. al-Muhsin, 1994.
-------, "at-Ta'wil al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," dalam *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Yogyakarta: Vol. 39 No. 2, Juli-Desember 2001.
-------, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

-------, "Rekonstruksi Metodologi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius", dalam *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-Ilmu Keislaman (Seri Kumpulan Pidato Guru Besar),* Yogyakarta: SUKA Press, 2003.

M. Atho Mudzhar, "Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi", dalam *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-Ilmu Keislaman (Seri Kumpulan Pidato Guru Besar),* Yogyakarta: SUKA Press, 2003.

M. Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: INIS, 1993.

M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi,* Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.

M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

M. Dien Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam", dalam *Ulumul Qur'an*, no. 2 Vol. IV 1993.

M. Hasyim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence,* Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991.

M. Mansur, "Metodologi Tafsir Realis ala Hassan Hanafi" dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadits*, Vol. 1 No. 1 tahun 2000.

M. Shiddiq al-Jawi, "Menyoroti Draft KHI dari Perpektif Ideologis dan Metodologis (1)" dalam Suara Muhammadiyah, No. 23 Tahun ke-89, 1-15 Desember 2004.

-------, "Menyoroti Draft KHI dari Perpektif Ideologis dan Metodologis (2)" dalam Suara Muhammadiyah, No. 24 Tahun ke-89, 16-31 Desember 2004.

M. Yahya Harahap, "Materi Kompilasi Hukum Islam: Mempositifkan Abstraksi Hukum Islam, dalam Cik Hasan Bisri (ed.), *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional*, Jakarta: Logos, 1999.

MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial,* Yogyakarta: LKiS, 2004.

Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Maria Ulfah Anshor, "Pro Kontra CLD KHI Harus Dijembatani" dalam *Kompas*, Senin, 18 Oktober 2004.
Mariasusai Dhavaninony, *Fenomenologi Agama,* terj. A. Sudiarja, Yogyakarta: Kanisius, 2001.
Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1994.
-------, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta: LKiS, 1999.
Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia,* Yogyakarta: LKiS, 2001.
Masdar F. Mas'udi, "Agama dan Dialognya" dalam INTERFIDEI, *Dialog Kritik, dan Identitas Agama,* Yogyakarta: DIAN/ INTERFIDEI, t.t.
Masjfuk Zuhdi, *Masail Fiqhiyyah,* Jakarta: Haji Masagung, 1994.
Masykuri Abdillah, "Aspirasi Umat: Antara Islamisasi dan Humanisasi" dalam Kurniawan Zein dan Sarifuddin HA (ed.). *Syariat Islam Yes, Syariat Islam No,* Jakarta: Paramadina, 2001
Michael T. Gibbons, *Interpreting Politics*, New York: New York University Press, 1987.
Mifathul Huda, "Pluralisme Hukum Islam: Kajian atas Kitab al-Mīzān al-Kubrā karya al-Sha'rani (1492-1565)", *Disertasi* tidak diterbitkan, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2005.
Mochamad Sodik, "Mencairkan Kebakuan Fikih: Membaca KHI dan CLD KHI bersama Musdah Mulia", dalam Jurnal *As-Syir'ah* Vol. 38, No. II, th. 2004.
Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia,* Jakarta: LP3ES, 1998.
Mohammed Arkoun, *"Metode Kritik Akal Islam"*, dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, nomor 6, vol. V 1994.
Mohammed Arkoun, "Menuju Pendekatan Baru Islam", dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, nomor 7, vol. II, 1990.
Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirāsah Tahlīliyyah Naqdiyyah li Nuzūm al-Ma'rifah fi al-Śaqāfah*

al-'Arabiyah, Casablanca: Al-Markaz al-Tsaqafi Al-'Arabi, 1993.
-------, *Takwīn al-'Aql al-'Araby,* Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1994.
-------, *Post Tradisionalisme Islam,* terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LK*i*S, 2000.
Muhammad al-Fayyadl, "Menimbang Fikih Lintas Agama", dalam http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=453 diakses pada 3 April 2004.
Muhammad Nazir, *Metode Penelitian,* Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988.
Muhammad Saghir Abdullah, *Perkembangan Ilmu Fiqih dan Tokoh-tokohnya di Asia Tenggara 1*, Solo: Ramadhani, 1985.
Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, terj. Lutfi Tomafi, Yogyakarta: LK*i*S, 2004.
Muhammad Thalib: «Draft KHI Versi Gender Lecehkan Syari'at Islam» dalam http://www.hidayatullah.com/index.php? option= com_content&task=view & id = 1451 & Itemid=0 diakses tanggal 7 September 2005.
Muhyar Fanani, "Pemikiran Muhammad Shahrur dalam Ilmu Ushul Fikih", *Disertasi* tidak diterbitkan, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004.
Mun'im Sirry, *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
Munawir Sadzali, "Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam" dalam Dadan Muttaqien, dkk. (Ed), *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia,* Yogyakarta: UII Press, 1999.
Mustafa Ahmad Zarqa, *al-Fiqh al-Islāmī fī S|aubihi al-Jadīd,* Beirut: Dar al-Fikr, 1968.
Nabilah Lubis, "Peran Suami Istri Sama dalam Perkawinan" dalam *Dialog Jum'at (Tabloid Republika)*, Jum'at, 24 Juni 2005.
Naqiyah Muhtar, "Hak dan Kewajiban Suami-Istri dalam Pandangan Kitab Kuning: Studi terhadap Kitab Syarah *'Uqūd*

al-Lujayn fi Bayān Huqūq az-Zaujain karya Muhammad Umar Nawawi al-Bantani", dalam *Ulumul Qur'an* No. 4 VII/ 1997.

Nasaruddin Umar, "Tak Ada yang Baru dalam CLD KHI" dalam http://www.nu.or.id/data_detail.asp?id_data=4017&kategori=WARTA.

Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, cet 1, Yogyakarta: LK*i*S, 2001.

Noel James Coulson, *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence,* Chicago & London: The University of Chicago Press, 1969. .

Noeng Muhadjir, "Wahyu dalam Paradigma Penelitian Ilmiah Pluralisme Metodologik: Metodologi Kualitatif", dalam Taufik Abdullah dan Rusli Karim (ed.), *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar,* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.

Nourouzzaman Siddiqi, *Fiqih Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Nur Khalik Ridwan, *Santri Baru: Pemetaan, Wacana Ideologi, dan Kritik,* Yogyakarta: Gerigi Pustaka, 2004.

Nurcholish Madjid, "Dakwah Islam di Indonesia: Tantangan Pascakolonialisme dan Perubahan Sosial dalam Masyarakat Plural" dalam Mukti Ali, dkk, *Agama dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer,* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1998.

Nurcholish Madjid, "Dialog Agama-Agama dalam Perspektif Universalisme al-Islam", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over*, Jakarta: Paramadina, 1998.

Nurcholish Madjid, dkk., *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis,* Jakarta: Paramadina, 2004.

R. William Liddle, "Skriptualisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru" dalam Mark R. Woodward (ed.), *Jalan Baru Islam;*

Memetakan Paradigma Mutakhir Islam di Indonesia, terj. Ihsan Ali Fauzi, Bandung: Mizan, 1999.

R. William Liddle, *Leadership and Culture in Indonesian Politics,* (Sydney: Asian Studies Association of Australia, 1996.

Ratno Lukito, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Hukum Adat di Indonesia,* INIS: Jakarta, 1998.

Ridwan, *Membongkar Fiqh Negara: Wacana Keadilan Gender dalam Hukum Keluarga Islam*, Yogyakarta: Unggun Religi, 2005.

Salahuddin Wahid, "Dialog, Sekali Lagi Dialog (Solusi Untuk ''Konflik Terbuka'' Pemimpin Umat)", dalam Republika, Senin, 15 Agustus 2005.

Sapto Nugroho dan Risnawai Utami, *Meretas Siklus Kecacatan, Realitas yang Terabaikan,* Surakarta: Yayasan Talenta dan The Ford Foundation.

Siti Musdah Mulia, "Kompilasi Hukum Islam Sangat Konservatif" dalam http://islamlib.com /id/index.php? page= article&id=408.

Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum,* Jakarta: UI Press, 1986.

Soetandyo Wignjosubroto, *Dari Hukum Kolonial ke Hukum Nasional: Dinamika Sosial-Politik dalam Perkembangan Hukum di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995.

Sofyan Hasan dan Warkum Sumitro, *Dasar-dasar Memahami Hukum Islam di Indonesia,* Surabaya: Usaha Nasional, 1994.

Supriyanto Abdi, "Mengurai Kompleksitas Hubungan Islam, HAM, dan Barat" dalam Sobirin Malian dan Suparman Marzuki (peny.), *Pendidikan Kewarganegaraan dan Hak Asasi Manusia*, Yogyakarta: UII Press, 2002.

Syamsiah Ahmad "Keperluan untuk Mengadakan Analisa secara Spesifik Menurut Gender" dalam T.O. Ihrami, *Kajian Wanita dalam Pembangunan*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995.

Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam dalam al-Musytasyfa min 'Ilm a-Ushul Karya al-Gazali (450-

505/1058-1111), *Disertasi* tidak diterbitkan, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000.
Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam Probabilitas dan Kepastian", dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Ke Arah Fiqh Indonesia,* Yogyakarta: FSHI Fak. Syari'ah, 1994.
Syamsul Anwar, "Membangun *Good Governance* dalam Penyelenggaraan Birokrasi Publik di Indonesia: Tinjauan dari Perspektif Syariah dengan Pendekan Ilmu Usul Fikih," Pidato Pengukuhan Guru Besar, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005.
Syamsul Anwar, "Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam" dalam Ainurrofiq (ed.), *Madzhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer,* Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002.
Syamsul Anwar, "Teori Hukum Hukum Islam al-Ghazali dan Pengembangan Metode Penemuan Hukum Islam", dalam M. Amin Abdullah *et. al.*, *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multi Kultural,* Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2002.
Syamsul Wahidin dan Abdurrahman, *Perkembangan Ringkas Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Akademika Pressindo, 1984.
Syed Naguib al-Attas, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamisation of the Malay-Indonesia* Archipelago, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969.
Tahir Mahmood, *Islamic Law Reform in the Muslim World,* Bombay: Triphathi Pvt, 1972.
Taufik Abdullah, dkk., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam,* Vol. 5, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, t.t.
Thobieb al-Asyhar (ed.), *Fiqih Progresif: Menjawab Tantangan Modernitas,* Jakarta: FKKU Press, 2003.
Tim Forum, "Poligami, Jangan...Kawin Kontrak, Silakan..." dalam Majalah FORUM Keadilan, No. 26, 24 Oktober 2004.
Tim Pengarusutamaan Gender, *Pembaruan Hukum Islam:* CLD *Kompilasi Hukum Islam*, Jakarta: Depag RI, 2004.

Tim Penyusun, *Pemikiran dan Peradaban Islam*, Yogyakarta: PSI UII, 2004.

Ubaid al-Haqq, "Kebangkitan Kembali Islam: Tantangan Perubahan", dalam Taufiq Abdullah (ed.), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES, 1988.

Uka Tjandrasasmita (ed.), *Sejarah Nasional Indonesia III*, Jakarta: PN Balai Pustaka, 1984.

Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan.

Wael B. Hallaq, *A History f Islamic Legal Theories An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh,* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

William Montgomery Watt, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas,* Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997.

Yudian W. Asmin., "Maqasid asy-Syari'ah sebagai Doktrin dan Metode", dalam *al-Jami'ah*, no. 58, tahun 1995.

Yvonne Haddad, "Muhammad Abduh Perintis Pembaruan Islam" dalam Ali Rahmena (ed). *Para Perintis Zaman Baru Islam*. Bandung: Mizan, 1996.

Zaini Dahlan, dkk, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya,* Yogyakarta: UII Press, 1999.

Zarkowi Soeyoeti, "Sejarah Penyusunan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia", dalam Dadan Muttaqin, dkk, *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, Yogyakarta: UII Press, 1999.

Zuly Qodir, *Syariah Demokratik: Pemberlakuan Syariah Islam di Indonesia,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

ZACHRAŇTE ŽIVOTY
Harlah
Satu Abad NU
SATU ABAD NU
1344 - 1444 H
SAYA BANGGA JADI
ORANG NU

Tentang Penulis

Muhammad Latif Fauzi, dilahirkan di Sidoarjo, 23 November 1982. Ia adalah dosen di Fakultas Syari'ah, IAIN Surakarta. Menyelesaikan S1 dari Universitas Islam Indonesia tahun 2004, ia mengambil S2 dalam bidang Hukum Keluarga dari UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, lulus tahun 2006. Ia kemudian mengambil S2 yang kedua, dalam bidang Studi Islam di Universitas Leiden Belanda, lulus tahun 2008. Pada Mei 2021, ia berhasil menyelesaikan gelar S3 dari Universitas Leiden Belanda setelah mempertahankan disertasi yang berjudul "*Aligning religious law and state law: Street-level bureaucrats and Muslim Marriage practices in Pasuruan Indonesia.*" Ia telah menerbitkan artikel di jurnal ternama dan satu bab dalam buku berjudul "Women in Local Politics: The Byelaw on Prostitution in Bantul" dalam Kees van Dijk dan Nico J. G. Kaptein (ed.), Islam, Politics and Change: The Indonesian Experience after the Fall of Suharto, hlm. 195–215. 2016. Leiden: Leiden University Press. Dia dapat dihubungi melalui email muhlatiffauzi@gmail.com.

View publication stats

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Raden Mas Said

SURAKARTA – INDONESIA

Sejauh amatan penulis, terdapat kekosongan literatur yang cukup komprehensif ketika kami membahas perkembangan hukum keluarga di Indonesia, terutama di era reformasi. Literatur yang ada banyak membahas hukum keluarga di Indonesia era Order Baru, terutama sekitar Kompilasi Hukum Islam (KHI). Buku ini disusun untuk membantu para mahasiswa dalam mempelajari dinamika perkembangan terkini hukum keluarga di Indonesia pada era reformasi tersebut.

Dalam buku ini, penulis menggunakan pendekatan socio-legal dalam meihat perkembangan hukum keluarga di Indonesia. Maksud dari pendekatan itu adalah bahwa hukum tidak hanya dikaji dari sudut pandang hukum semata, tetapi dari sudut pandang yang lain juga, melibatkan disiplin ilmu yang lain, sejarah, politik dan budaya. Hal ini dilakukan untuk mengha dirkan satu perspektif yang lebih utuh dalam memahami 'apa yang terjadi' dalam perkembangan hukum keluarga Islam di Indonesia. Jadi, hukum keluarga Islam di sini tidak dipahami dalam kerangka norma semata, tetapi diletakkan sebagai fenomena sosial dan diskursus.

Karena itu, para mahasiswa yang akan membaca buku ini akan mendapatkan informasi yang cukup tentang konteks makro dan faktorfaktor lain yang terkait dengan pembaruan hukum keluarga Islam.

GERBANGMEDIA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
RADEN MAS SAID
SURAKARTA

ISBN 978-1-78280-808-4